METAFISICA DEL BIEN Y DEL MAL



«Etiam rationes contrariorum
in intellectu non sunt contraria,
sed est una scientia contrariorum»

(Sto. Tomás, *S. Th.* I, q. 75, a. 6)

INDICE

Página

PRESENTACION ... 13
INTRODUCCION ... 25

CAPÍTULO I

EL SER Y LA ACCION

1. La acción de la criatura ... 29
2. La posibilidad como potencia ... 30
3. La potencia operativa ... 32
4. La distinción entre esencia y potencia operativa ... 34
5. El sujeto de la potencia operativa ... 35
6. El ser de la potencia operativa ... 37
7. La perfección de la potencia operativa ... 39
8. La perfección del sujeto operante ... 41

CAPÍTULO II

LA RELACION DE LA CRIATURA A DIOS

1. La ordenación del existente ... 45
2. La relación del existente a Dios ... 47
3. Naturaleza de la relación ... 49
4. La esencia de la relación ... 53
5. El ser de la relación ... 56
6. La causa de la relación ... 59
7. La creación como causa de la relación creatural ... 62
8. La relación a Dios como bien de la criatura ... 65

CAPÍTULO III

EL ACTO PERSONAL DE SER

1. Lo que tiene el ser ... 67
2. El ser, el sujeto y la naturaleza ... 69

Página

3. La persona ... 73
4. La substancia espiritual ... 77
5. La persona humana ... 80
6. Persona y metafísica ... 85
7. Alguien delante de Dios ... 88
8. Los actos de la persona ... 92

CAPÍTULO IV

SER Y LIBERTAD

1. La libertad descubierta ... 97
2. La fundamentación de la libertad ... 99
3. La libertad participada ... 102
4. El primer acto de libertad ... 105
5. La libertad falsificada ... 107
6. La restitución de la libertad ... 110

CAPÍTULO V

EL SER COMO AMOR

1. El amor, acto de la libertad ... 113
2. La dialéctica conocimiento-amor ... 115
3. El amor, vida del espíritu ... 118
4. El amor personal ... 121
5. El amor como reportarse ... 123
6. La indigencia del amor ... 125
7. El amor expropiado ... 128
8. Los actos del amor ... 130

CAPÍTULO VI

LA ORDENACION DEL AMOR

1. El amor imperativo ... 133
2. La ley como amor indicativo ... 135
3. La ley natural ... 138
4. El imperativo de la ley natural ... 141
5. El contenido de la ley natural ... 144
6. Ley natural y ley positiva humana ... 147

CAPÍTULO VII

EL MAL

1. La creación y el bien ... 151

	Página
2. La causa del mal	156
3. El sujeto del mal	160
4. La ofensiva negatividad del mal	165
5. Mal de culpa y mal de pena	169
6. El «problema del mal»	171
7. El pecado original	175
8. La naturaleza herida	178
9. La liberación	181

Capítulo VIII

LA CRISIS DEL FUNDAMENTO

1. La libertad amenazada	183
2. Las condiciones de la libertad	185
3. La erosión del fundamento	192
A. Precedentes	192
B. El agnosticismo	194
C. El historicismo	195
D. El materialismo	198
E. La indiferencia	201
4. La verdad que libera	204

Capítulo IX

LOS ACTOS AMOROSOS

1. La buena elección	209
2. El establecimiento del amor	215
3. El amor firme y estable	221
4. La moderación del deseo	225
EPILOGO	231

PRESENTACION

Desde los albores de su historia, el hombre se interroga sobre el bien y sobre el mal, para comprender el sentido de su propia vida en el mundo y resolver el enigma del propio destino. El surgir de las varias civilizaciones, con variedad de leyes, de costumbres, de religiones, el afirmarse de las concepciones del derecho y de la política, las grandes crisis de las épocas históricas —antes y después de Cristo— en la determinación última del significado del hombre, son las etapas del sentido de su historia. Una historia que está continuamente en devenir: como el tiempo, que envuelve el ser del hombre y le impulsa a interrogarse sobre el «fundamento» de lo verdadero y de lo falso y, en última instancia, sobre el bien y sobre el mal. El autor de este libro, que ha concentrado por años su reflexión sobre esta «meditación esencial», ha recogido las etapas fundamentales de su investigación, para que el lector se pregunte a sí mismo y continúe la meditación por su cuenta sobre el sentido último de la existencia humana en su fundamento.

Este sentido está en el entrelazarse o pertenencia recíproca de libertad y verdad en su sentido obvio, aunque frecuentemente olvidado: que la libertad está en la verdad y mediante la verdad, ya que sólo la verdad nos hace libres, y a la vez sólo la libertad abre el camino, impulsa y sostiene al hombre en la búsqueda siempre actual —y nunca completamente agotada— de la verdad. Es precisamente en la resolución de esta tensión como el Cristianismo ha levantado al hombre hasta el vértice de la respuesta definitiva, que es la liberación de la opresión del error y del pecado —que es el único verdadero mal—, el trasfondo permanente de la historia, que ha implicado —con la Encarnación del Verbo— la venida de Dios mismo, para rescatar al hombre de la desesperación y de la muerte. Así, el acto supremo de libertad por parte de Dios ha revelado la intensidad suprema del amor de Dios por la salvación del hombre; paralelamente y como respuesta, el

acto supremo del hombre debe ser el acto del amor total, es decir, la «elección absoluta» de Dios, que es el amor transformante. Ya al amor descendente de Dios, si así podemos llamarlo, en la creación debía corresponder el amor ascendente del hombre hacia su Principio, y ésa era ya la exigencia de la religión natural. Pero el hombre se ha extraviado y ha adorado a las criaturas, las fuerzas cósmicas, sus pasiones, los artífices de la política... en lugar de adorar a su Creador (*Rom* 1, 20). Con la religión cristiana revelada, Dios mismo —con la Encarnación del Verbo— ha descendido hasta el hombre caído en el pecado, para volver a levantarlo a la dignidad de hijo de Dios, ya entrevista en el pensamiento antiguo, como recordaba San Pablo en su discurso en el Aerópago (*Act* 17, 28). Por tanto, en el drama del hombre, en el resultado de su libertad en el tiempo, participan Cielo y tierra en una confluencia de mutua integración.

Y éste es el drama de la libertad como alternativa o elección del bien y del mal, como envés de la alternativa entre lo verdadero y lo falso respecto de la verdad. En la esfera de la existencia, la libertad es la posibilidad de bien y de mal, en la gama múltiple del bien hasta la santidad, como en la gama igualmente varia del mal hasta la rebelión, la tiranía o la impiedad. La *metafísica del bien y del mal* es la búsqueda del fundamento de esa «Diremtion» que cualifica al ser humano como individuo y como sociedad, en la relación de hombre a hombre y en la relación del hombre a Dios. Por eso, según el profundo análisis de Kierkegaard en *La enfermedad mortal* (1848), para ejercitar la propia libertad como trascendencia de lo finito, el hombre debe ponerse «ante Dios y ante Cristo»: ante Dios para autentificarse como Singular en el sentido de persona responsable, y ante Cristo en el sentido de asunción de esta responsabilidad dentro de la historia de salvación que es ofrecida a todo hombre con la Encarnación. La *metafísica del bien y del mal* indica la orientación absoluta hacia el Absoluto, hacia la elección que debe clarificar el sentido último y conclusivo de la existencia.

Hay por tanto un momento existencial decisivo: la determinación de la *ipsa res in qua ratio summi boni invenitur,* de aquello en lo que se da la suma razón de bien. Pero como este *summum bonum* puede ser *reale* o *apparens,* real o aparente, es entonces el sujeto el que eleva (o hincha) el *bonum apparens* hasta hacerlo

summum bonum para él. Este paso presenta al análisis existencial dos momentos convergentes: el *rebajamiento* del último fin a un objeto inferior y por eso mismo indigno del sujeto espiritual —una elección por tanto de la que el sujeto se hace responsable y culpable—, y después la *elevación* de un bien finito aparente a objeto de la propia felicidad en concurrencia con el Sumo Bien. Pero el poder de transformar en la esfera existencial —esto es, mediante la propia elección— un bien finito en bien infinito (la felicidad), exige un acto de voluntad absolutamente independiente como acto de elección, ya que ciertamente no puede ser Dios el que determine al sujeto a semejante elección. Es por tanto en este punto donde se pone lo que se puede llamar «el intervalo de la libertad», es decir, el punto a partir del cual los sujetos se mueven diversamente: unos hacia la elección de lo finito —los ciudadanos de la *Civitas huius mundi*— y otros hacia la elección del Absoluto, que es Dios que salva, y éstos son los ciudadanos de la *Civitas Dei*, según San Agustín.

Unos y otros hacen su propia elección en virtud de la independencia o autonomía, que debe ser absoluta, en el sentido de una verdadera novedad de ser en la esfera existencial, ya que sólo sobre la base de una elección absoluta —esto es, desligada de cualquier dependencia— el acto puede ser considerado meritorio o reprobable para el sujeto que lo realiza. Por tanto, pensamos que también el ángel, espíritu puro, ha sido implicado como criatura finita en la *flexibilidad* —es decir, puesto existencialmente a prueba—, y algunos se han extraviado en relación con el fin último. Pero la independencia existencial asume una nueva y propia característica aquí, ya que el ángel no podía ser sujeto de ilusión o engaño y autoengaño (*deceptio*), como lo es el hombre, que puede confundir la felicidad verdadera con los bienes umbrátiles. Por la otra parte, esto es, por parte de Dios —a quien se atribuye y compete la causalidad total sobre el ser y sobre el obrar como Causa primera—, emerge la independencia absoluta de los espíritus finitos, que sólo puede garantizar la divina Omnipotencia, como ha notado con singular profundidad Sören Kierkegaard, y como lo pone de relieve también el autor de este libro. Y es la emergencia absoluta de la libertad de María lo interpelado por el Angel para dar su consentimiento a la Encarnación (*Lc* 1, 46 ss.): una emer-

gencia que es independencia y que, lejos de oponerse, se encuentra y realiza con la moción de la gracia.

Hay por tanto una elección existencial del fin último, que es la que se hace entre el *bonum reale* y el *bonus apparens*. El *bonum reale* es la posesión del Bien supremo, que es la unión del hombre con Dios. Aparentes o ilusorios son los bienes finitos: la riqueza, la belleza, la gloria, el éxito, los placeres... y las diversas sirenas que se aglomeran en el viaje del hombre por la tierra. Este es, para todo hombre, el punto de la *Diremtion* o distinción decisiva. Ciertamente, en esta decisión interviene la razón y la reflexión, pero es siempre la voluntad la que mueve a la razón y la dirige a los bienes eternos o a los bienes umbrátiles, y Santo Tomás recuerda (¡desgraciadamente de acuerdo con la experiencia!) que en este mundo los hombres *plurium sequuntur passiones* (*S. Th.* I-II, 10, 5 ad 3), en su mayoría son llevados por las pasiones.

Por tanto, a la fórmula psicológica de origen intelectualista *passio ligat rationem* (la pasión ata a la razón) hay que añadir (¿substituir?) la otra y principal: *voluntas movet rationem* (la voluntad mueve a la razón). Pero aquí hay que observar que la voluntad puede mover a la razón —tanto para seguir como para dominar las pasiones, en el sentido ya indicado— en cuanto primero se mueve a sí misma, o sea, en cuanto precedentemente se decide a elegir un cierto fin de tipo existencial sobre el que concentrar el resultado de la propia actividad, que es —con palabras más directas— el objeto del propio amor. Esto es, la aspiración natural (innata) al bien universal es interlocutoria, como ya se ha visto, sin que eso signifique en absoluto indiferencia, y también esto lo hace notar nuestro Autor. En efecto, situar el fondo de la libertad en la indiferencia, o en la simple posibilidad abstracta —como ocurre en la escolástica formalista y en el inmanentismo moderno—, es abandonar la libertad misma al «determinismo de la situación», que es el empirismo de la acción propio del marxismo, del existencialismo, del sociologismo fenomenológico...

Ahora se entiende la *Diremtion* agustiniana de *amor sui usque ad contemptum Dei* y de *amor Dei usque ad contemptum sui,* que separa a los habitantes de la Ciudad de Satanás de los habitantes de la Ciudad de Dios, en antítesis y oposición mutua, hasta la consumación de la historia. *Amor sui usque ad contemptum Dei,* escribe Agustín en una perspectiva teológica, *facit civitatem Babilo-*

nis. Y el texto completo dice: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in seipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria* (*De civitate Dei,* lib. XIV, c. 28; Dombart II, p. 56). Indudablemente esta reflexión agustiniana constituye uno de los vértices más altos de la especulación occidental; pero hoy, en un mundo secularizado, exige ser puesta al día, es decir, penetrada en su instancia existencial radical. Veámoslo, dentro de los límites de esta Presentación elemental.

La concepción cristiana del amor es explícita y no admite ambigüedades. El *amor sui usque ad contemptum Dei* significa que el pecador ha hecho de los bienes finitos la meta de su vida, o sea —como ya se ha insinuado— se ha elegido a sí mismo en los bienes finitos, se han autofinalizado, se ha elegido a sí mismo (*amor sui*) no en abstracto, sino en la concreción de los bienes temporales: el yo se ha temporalizado y finitizado, se ha hecho absorber por la situación contingente. Por eso la espiritualidad cristiana pone en guardia ante el amor de las criaturas, tanto en sentido objetivo —el de amar las criaturas— como en sentido subjetivo, que es el de hacerse amar de las criaturas. Pero con esto el problema del amor, y por tanto el del bien y el mal, no está aún resuelto.

Verdaderamente, de hecho y de derecho, si se entiende bien, el *amor sui* es esencial al yo como persona, y por eso a la voluntad en la esfera existencial; así como en la esfera formal ontológica es esencial el *amor boni in communi.* Se quiere decir que por sí mismo el *amor sui,* la adhesión del sujeto a sí mismo es el fundamento trascendental, el *Umgreifende* u omniabarcante, para la tensión y la tendencia al bien en el plano de la voluntad y de la libertad; como la autoconciencia es fundante en el plano existencial de la presencia del acto de conocer en el sujeto cognoscente. Por eso, el segundo precepto divino es el de amar al prójimo «como a nosotros mismos» (*Mc* 12, 31). El *amor sui* permanece por eso fundante, en el plano existencial, también en el amor que se profesa a la Ciudad celestial, o sea, en la elección, en el amor electivo —como gusta decir Carlos Cardona— que el virtuoso y el creyente dirige a Dios como último fin.

En efecto, es posible amar a Dios y hacer del amor a Dios el motor primero de la propia vida sólo en cuanto el hombre lleva siempre consigo —esto es, reporta a la presencia de su conciencia— la elección que ha hecho de Dios como último fin. Es decir, no sólo en cuanto en todo acto de virtud y de resistencia al mal se autorreconoce, sino también en cuanto se *autopone* —al menos con la intención habitual— en la elección que ha hecho de tender a Dios en el proyecto global de su vida, o sea, en cuanto se «subtiende» o se sobrentiende como aquel que tiende a Dios y a la edificación de su Reino en la tierra. Sólo en este contexto el hombre puede «gloriarse en Dios», esto es, tiene el derecho de hacerlo y puede acoger el buen testimonio de su elección. Se debe entonces reconocer que el *amor sui* es del yo mismo, y eso al doble título de sujeto y de objeto, no por una identidad vacía, tautológica y formal, sino por una pertenencia necesaria de procesividad real de una unidad sintética constitutiva. Es en esta pertenencia necesaria —elevante en el bien y deprimente en el mal— en lo que consiste la estructura trascendental o antropológica, que cabría decir mejor «egológica» (no digo «egocéntrica»), de la libertad en acto.

A. En este punto, sin embargo, de toda la tradición occidental —quizá con la excepción del Agustín de las *Confessiones*— surge una dificultad de principio. Es conocido el axioma del realismo: *Prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere*; del cual parece que se pueda inferir: *Prius est velle aliquid quam velle se velle aliquid*. O sea, primero se da el acto espontáneo del volverse al mundo, y después el reflejo de dirigirse a sí mismo, evocando la presencia a sí mismo. Sólo Dios se tiene por objeto inmediato a sí mismo. Por consiguiente, parece que el yo como sujeto no pueda entrar como objeto simultáneo en el acto primario de volición del fin.

A esta cuestión, que es notable en el plano de la reflexión especulativa, me parece que se puede responder por grados y ante todo con un *distinguo*:

a) *Prius est cognoscere aliquid,* etc. R.: *distinguo: secundum rationem obiecti intellecti, concedo; secundum rationem subiecti in actu intelligendi, nego,* porque el sujeto es coentendido *in actu exercito*. Y eso significa que todo acto de entender es posi-

ble en cuanto el sujeto —esto es, el yo— es consciente de la *presencia de sí a sí mismo* del objeto, presencia que no sería posible si el yo no fuese consciente de ser él mismo —el yo intelectivo— el *locus,* no sólo eso, sino el principio subjetivo real de aquella presencia, y por tanto también el objeto intrínseco implicado en tal presencia. Este proceso vale y se repite incluso con intensidad mayor para la voluntad libre.

b) *Prius est velle aliquid,* etc. R.: ante todo *negando paritatem* de la voluntad con el intelecto. En efecto, es propio de la voluntad mover a todas las facultades y al mismo intelecto, más aún, incluso y sobre todo le es propio moverse a sí misma: *vollo velle.* Así la voluntad es la única facultad que puede llamarse *facultas totius personae;* y San Agustín usa la expresión eficaz —retomada luego por San Buenaventura— de que la voluntad no es una facultad cualquiera, sino que puede decirse que es *anima tota.* En consecuencia, la presencia del yo en el acto mismo de entender (*intelligo quia volo*) es primaria, pero como presencia o autopertenencia del yo en el acto de querer, como objeto existencial intrínseco del querer.

En realidad, el yo, la presencia del yo, no se limita —como quería Kant— a «acompañar (*begleiten*) a todas mis representaciones», sino que el yo está implicado de modo primario en el querer, en todo acto de voluntad, como objeto inmanente del querer mismo, ya que es propio de la voluntad establecer y realizar la correspondencia entre naturaleza e historia, con la situación actual —esto es, real— del sujeto mismo, en vista del fin existencial que se ha propuesto. Se trata de que aquí está en juego directamente el intervalo, en el sentido que se ha indicado, es decir, el *riesgo,* o sea, la tarea de afrontar el riesgo implícito en el actuarse de la libertad, tanto en la elección del finito (porque éste nos posee) como en la del Infinito (porque aún no lo poseemos y seguimos continuamente asediados por lo finito). En la elección del fin existencial, como empeño concreto en el mundo (el *in-der-Welt-sein*), el yo, como se ha visto, pasa a primer plano, como sujeto-objeto en la reflexión constitutiva de la experiencia de la persona en sentido fuerte, es decir, como el «incomunicable comunicante». Los filósofos trascendentales hablan de «círculo» y también de «círculo de círculos» (Hegel), de «círculo sólido» (Rosmini): quizá es más preciso hablar de «movimiento helicoidal», o sea, de avanzar man-

teniendo el fundamento de la presencia del ser al yo, a la que corresponde el retorno fundante del yo a sí mismo.

B. La objeción del idealismo o inmanentismo moderno se funda en un doble presupuesto. Ante todo, que el yo es funcional, o sea, trascendental, no real como la persona. Por tanto, el yo no puede ser un dato que se da, un sujeto-objeto como un ponente que es también puesto: el yo está para sí como la posibilidad misma *a priori* de la objetivación en general, es decir, como principio de derivación de las categorías (la deducción trascendental de Kant). El otro presupuesto es, para Kant y para el idealismo trascendental, el aspecto de la «totalidad», el confluir de todas las categorías en la actividad pensante. Ese presupuesto consiste en que, para Kant (y para el idealismo), el yo singular como persona es incognoscible como todo nóumeno, y tomado como fenómeno no tiene relevancia. La consecuencia de este presupuesto es la eliminación del significado absoluto o metafísico de la *Diremtion* de bien y mal (y antes, de verdadero y falso), y así la libertad, como la verdad que la sustenta, pertenece al todo y no al fragmento o momento transeúnte, como es —para el idealismo— todo sujeto singular.

También a esta dificultad se puede y se debe responder por grados, sobre el fundamento de la estructura de la conciencia:

a) El yo del que cada uno tiene conciencia, en cualquier edad y en todo nivel de cultura, no es *trascendental,* sino *real*: esto es, el sujeto presente en cada uno de nosotros es *singular* y *presente* en cada uno de nosotros en todo acto de conciencia, y sólo en cuanto es *nuestro,* de cada uno de nosotros. Más aún, sólo en cuanto es incomunicable el yo puede y debe no sólo «acompañar» sino mover, suscitar, atraer y alejar, destruir y edificar... y sobre todo, amar y odiar, en la constelación de todas las facultades y situaciones del ser-en-el-mundo.

b) También la objetivación del pensamiento en el ser (y así la volición del bien) se da en el yo como persona que está en el mundo de la naturaleza y de la historia. El objeto no procede de la estructura del yo, sino por referencia al ser mismo, según la admonición de Parménides de que «sin el ser no hay pensamiento» (Fr. 28 B 8). Los modos y las formas del pensamiento reflejan

los modos y las formas del ser que se hace presente al yo como espíritu.

c) Aunque el pensamiento y la reflexión objetiva son requeridos para la actuación del querer, pensar y querer, considerar y hacer, y por tanto intelecto y voluntad son realmente diversos y distintos. Pero una y otra cosa son actividades del sujeto espiritual que es el yo: en consecuencia, el yo se transparenta necesariamente en toda actividad de esas facultades, y sobre todo en el querer, del que se origina el propósito de la elección, y por tanto se establece la meta del actuar.

¿Cuál es entonces la conclusión, frente al dilema decisivo de lo verdadero y de lo falso y, más profundamente, del bien y del mal? En primer lugar, una muy sencilla: el hombre, el espíritu finito, no puede intentar la aventura de su felicidad si no es embarcándose a sí mismo en el peligro extremo, como el Ulises dantesco y sus compañeros, que eran «viejos y tardos» (*Inf.* 26, 106).

La filosofía moderna, como insiste frecuentemente nuestro Autor, ha eludido el problema del fundamento de lo verdadero y de lo falso, y en consecuencia también el fundamento del bien y del mal, identificándolos dialécticamente. Y aquí nos encontramos en el punto que era la situación del Averroísmo latino del Medioevo y del Renacimiento, que después, con el *cogito ergo sum* de Descartes, han desembocado en la negación de la persona.

La tradición teológica refería lo absoluto del conocer a la ejemplaridad de las Ideas divinas, reflejadas en el «conocer por iluminación» en Dios, es decir, en el Verbo, según la tradición agustiniana, mitigada y corregida por Santo Tomás con la doctrina aristotélica del intelecto agente y posible, participación creada de la luz divina: pero no unificado en el Intelecto separado, como pretendía el Averroísmo, sino propio de cada hombre, y cualificante como propio —lo mismo que el libre querer— a todo singular individuo humano. Santo Tomás acentúa en efecto, y con razón, contra el monopsiquismo averroísta, la certeza indestructible en el plano existencial del singular: *hic homo singularis intelligit*. Y entiende mediante el intelecto, que es la participación de la luz de Dios en la emergencia de los sentidos, como la voluntad es la participación del bien y del amor divinos en la emergencia de los instintos o pulsiones del inconsciente.

Por eso, Santo Tomás hubiese debido reivindicar la indepen-

dencia del sujeto espiritual, con igual y aun con mayor fuerza, diciendo: *hic homo singularis vult, amat, eligit...*, no sólo por la independencia que en el intelecto se revela con la advertencia del *esse* como acto del ente, sino como principio que tiene el dominio y la responsabilidad de la persona entera, hasta el punto de cualificarla en el bien o en el mal. Y la primera raíz cualificante es la voluntad, también para Santo Tomás, que así supera el intelectualismo griego: *Quilibet habens bonam voluntatem, dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem; quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem, ut obiectum proprium* (*S. Th.* I, 5, 4 ad 3).

Es una llamarada de genio que el Angélico tiene presente en la moral, y sobre todo tratando de la caridad como *forma omnium virtutum* (*S. Th.* II-II, 23, 8). Pero, y precisamente en la polémica antiaverroísta, el Angélico parece pasar de una cosa a otra por la sugestión que ejerce en él Aristóteles, que diríase preferido a Agustín y al Pseudo-Dionisio, los doctores del amor. Efectivamente, he aquí la preeminencia del intelecto: *Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tamquam organis, et propter hoc Aristoteles subtiliter dicit quod homo est intellectus vel maxime* (*De unitate intellectus contra Averroístas*, c. 4; cfr. *Ethic. Nic.* IX, 8). El principio de la preeminencia del intelecto es muy antiguo, y procede de Anaxágoras, que había proclamado la distinción - separación del intelecto y de la materia «...para poderla dominar». El intelecto es aquí sinónimo de espíritu, es decir, de la parte superior del hombre, que tiene sus propias leyes, los primeros principios, y puede subordinar a sí la naturaleza para las necesidades de la vida. Es el comienzo del dualismo especulativo, al que siguió el dualismo metafísico con los sistemas socráticos y en particular con Aristóteles: el dualismo en el hombre de actividades aprehensivas y de actividades tendenciales, y —en la parte espiritual del alma— el dualismo de intelecto y voluntad. Pero si se pone un solo intelecto, y éste distinto y separado de los singulares, para la humanidad entera —como hacen el Averroísmo y el Idealismo absoluto—, una será también la voluntad operante para todos los hombres. Si

efectivamente único es el fundamento, el único intelecto, único será también el sujeto, tanto del entender como del querer que es su consecuencia.

Este es el paso decisivo para la antropología trascendental moderna, que lleva a la indiferencia moral, a la posición de un solo protagonista despótico, «más allá del bien y del mal» (*Jenseits des Guten und des Böse*), como coherentemente proclamará Nietzsche. Así lo nota también Santo Tomás: *Si igitur est unus intellectus omnium ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens et per conseques unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio* (el tirano) *omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem* (I. c). Quitada la multiplicidad de los sujetos, es también quitada a los singulares, a cada uno en calidad de yo, la capacidad y el derecho de elección. Se elimina así —como insiste acertadamente el Autor— la «esfera electiva».

Ya lo advertía el mismo Santo Tomás: *Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et indivisus in omnibus: quod est manifesta falsitas et impossibile* (I. c.). Retorna aquí la adhesión al intelectualismo aristotélico, pero —a mi juicio— no impide el dominio existencial de la voluntad, antes señalada, en cuyo favor el Angélico cita ahora al mismo Aristóteles: *Repugnat enim his quae apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia quae pertinent ad conversationem civilem, quae est hominibus naturalis, ut Aristoteles dicit* (I. c., n. 239; Arist., *Polit.* I, 1, 1253 a 2). Y ya en el capítulo precedente había denunciado la quiebra del Averroísmo en la esfera moral: *Secundum istorum* (los averroístas) *positionem destruuntur moralis philosophiae principia: subtrahitur enim quod est nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum voluntarium dicitur, quod in nobis est (...).* Sin intelecto no hay voluntad, en consecuencia sin el intelecto individual no hay tampoco voluntad individual: *Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis; quod est divellere principia moralis philosophiae* (c. 3, n. 232). Por tanto, eso es quitar de raíz la distinción entre bien y mal en las acciones humanas. Todo acaba, también aquí, en la esfera de la libertad, porque el ejercicio del acto libre es reco-

nocido como lo que caracteriza la personalidad moral del hombre y funda su personalidad en la independencia de su obrar en vista del fin último que ha de conseguir, y que pondrá al hombre en el estado de felicidad o bien perfecto.

Esta es la victoria definitiva del bien sobre el mal, la superación del dolor en el gozo, el paso beatificante de las tinieblas del error y de las nieblas de la duda a la «luz del Verbo que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (*Io* 1, 9).

CORNELIO FABRO

INTRODUCCION

Este libro tiene su remoto origen en unas Conversaciones filosóficas que sostuvimos en Roma, hace ahora quince años, un pequeño grupo de profesores universitarios de varios países de Europa, y entre los que me es particularmente grato recordar a Cornelio Fabro y a Augusto Del Noce. Habíamos decidido reunirnos una vez al mes, para estudiar la *Quaestio disputata De Malo,* de Santo Tomás de Aquino, buscando en esa magistral aunque inacabada obra del Doctor Universal unos elementos de comprensión metafísica del mal, también en las formas agresivas y dolorosas que el mal presenta a la conciencia humana y cristiana de nuestros días.

Los textos analizados y las intervenciones de los respectivos ponentes, en aquellas reuniones de carácter más bien familiar, me suscitaron el proyecto de preparar un libro sobre el tema del mal; y al finalizar el curso académico 1972-73, tenía ya recogidos los textos que me parecían más profundos y elocuentes, y tenía también preparado el esbozo general del libro. Diversas circunstancias personales de trabajo y de salud, me obligaron a demorar la redacción final de esa obra, al tiempo que mi reflexión se hacía más serena y precisa, y tal vez más penetrante.

Pronto comprendí que el tratamiento metafísico del mal había de ser precedido por el de su contrario, el bien, del que el mal no es más que privación. Esto, a su vez, exigía remontarme al estudio de los grandes temas que configuran el bien: la acción, la relación a Dios, la persona, la libertad, el amor y el orden moral. Y a esa tarea he dedicado estos últimos años, en la medida en que me lo permitían otras apremiantes ocupaciones.

Entretanto, exponía en conversaciones privadas, en reuniones de estudio, en clases y en conferencias, los elementos que iban resultando de aquella reflexión. La comprensión y el consentimiento que fui obteniendo —incluso en personas de escasa

preparación filosófica y de muy heterogéneas mentalidades— me llevaron a la persuasión de que aquellas consideraciones, siendo rigurosamente metafísicas en sentido técnico o reflejo, estaban sin embargo en continuidad con la metafísica espontánea que todo hombre desarrolla y ejercita al enfrentarse con los problemas más esenciales de la existencia cotidiana; y esto, para la metafísica del ser subsistente que profeso, era un considerable aval de veracidad y no sólo de verosimilitud. A esta persuasión se fueron sumando cordiales y amistosos estímulos a poner por escrito todo este pensamiento, de forma orgánica y precisa: a ellos se debe en gran parte la realización efectiva de este libro; y aunque no puedo saber hasta qué punto eso redunda en su alabanza, sí quiero hacer constar a todos los que me han animado a escribir, mi gratitud personal.

Esta obra es rigurosamente filosófica, y no teológica. Las referencias que contiene a algunos contenidos de la Fe y a situaciones existencialmente cristianas, no tienen en ningún momento el valor de una prueba, no quieren ser demostrativas —como ha de hacerse en buena teología— sino simplemente mostrativas: esas referencias se aducen como hechos, cuya existencia tampoco una metafísica del ser real puede ignorar. A la vez quieren ser un explícito reconocimiento de la inspiración cristiana que mi filosofía ha tenido, y que entiendo con Gilson rigurosamente legítima en estricta obra de razón natural, y moralmente indispensable en la situación real en que ahora esa razón opera.

Teniendo en cuenta la génesis real de este libro, que antes he expuesto someramente, también advierto al lector menos especializado, que su lectura estudiosa —no apresurada— podría comenzar por el capítulo acerca de la Libertad, continuando con los siguientes, y dejando para el final los tres primeros (la acción, la relación y la persona), que obrarían entonces como una suerte de reducción al fundamento.

Una precisión final. Aunque me parece que mi interpretación metafísica de esos temas responde a lo mejor del pensamiento de Tomás de Aquino, hasta donde él mismo pudo llevarlo en su lamentablemente corta vida, soy plenamente consciente de haber hecho desarrollos muy personales, y no pretendo presentarlos como necesariamente expuestos o sostenidos por él. Como a él mismo, no me interesa tanto saber qué ha pensado cada uno, sino cómo

está la verdad de las cosas. Renuncio, por tanto, a cualquier título de valor exegético y hermenéutico del Doctor Universal. Me basta saberme enseñado por él: y de esa enseñanza sí que me considero deudor, aunque tal vez sólo como un mal discípulo. Pero la larga, conflictiva —y a veces lamentable— historia del llamado «tomismo histórico», no me hace desear otra cosa.

Con todas mis limitaciones personales, y con las que circunstancialmente se hayan añadido en la elaboración de esta obra, mantengo una modesta pero sincera aspiración: haber contribuido un tanto a clarificar a la conciencia contemporánea el contenido y la discriminación resolutiva del bien y del mal.

Barcelona, 4 de abril de 1986.

CARLOS CARDONA

Capítulo I

EL SER Y LA ACCION

1. *La acción de la criatura*

Una larga tradición, emparentada con el posterior desarrollo de las filosofías inmanentistas, ha conseguido hacer desaparecer la noción tomista de *acto de ser,* suplantada por la de *existencia.* Este hecho y muchos de sus graves efectos teoréticos y prácticos han sido reiteradamente denunciados en los últimos años. Sin embargo, estamos aún lejos de haber agotado el tema, que —por el contrario— se muestra progresivamente fecundo, y que nos va desembarazando de insolubles problemas que aquella suplantación originó. Temas capitales de filosofía y de teología moral están aún esperando esclarecimientos decisivos. Y uno de estos temas es el de la acción de la criatura.

En una visión esencialista, donde la verdad está de parte de la esencia (y no del ser), y donde la existencia no pone ni quita nada, reducida a mero *factum* inerte y cosista de presencia (real o de conciencia: aquí la diversidad es irrelevante), la *acción* llega a hacerse ininteligible. Los *actos* vienen a ser concebidos como nuevas y peculiares esencias, puestas también en la existencia por la sola causalidad extrínseca eficiente; y estamos así a un paso de perder la libertad y de disolver el concepto mismo de moral. El opuesto extremo existencialista —y otros derivados del *cogito*— no arregla nada; incapaz de comprender que *actiones sunt suppositorum* —que los actos son del sujeto—, no hace más que hipostasiar la operación, y convertirla en creadora de la esencia y aún de la propia existencia (y con esto tiene bastante que ver el moderno materialismo activista). Y así, o Dios es el autor de mis

actos (y el verdadero responsable), o mis actos son los autores de mi ser (y Dios resulta superfluo).

En la visión esencialista, es claro que la existencia —que es un *hecho*— no puede ser activa: es más bien algo que *le pasa* a la esencia. Y entonces no se ve en virtud de qué puede actuar el sujeto y ser el responsable de sus actos, que más bien parecen nuevas y sucesivas creaciones (algo al estilo de la *creación continuada* que Descartes concibió).

En la visión existencialista, la existencia es acción, pero productiva de sí misma, sin sujeto, mera historicidad o libertad sin fundamento, devenir de nada hacia la nada.

En este estudio trato de exponer la verdad de la actuación: que el *acto de ser* es activo de suyo, que hace ser a la esencia y prolonga su actuación haciendo que la esencia constituya (que fluyan de ella) las facultades, siendo por último el acto terminal y a la vez fundante de su operatividad. El ente obra desde y por su acto de ser. El obrar de la criatura no es una ficción: la criatura no es una marioneta, el mundo no es un guiñol.

El dueño de su ser es, por lo mismo (porque el ser es su acto intensivo y emergente), dueño de sus actos. Aunque también por lo mismo que la criatura no *es* su ser, tampoco *es* su operación. Derivándose de ahí también otra importante consecuencia: que sólo Dios interviene en la creación, pero la acción de la criatura es realmente de la criatura (capital doctrina de las causas segundas, verdaderas causas totales en su propio orden). Esto nos interesa especialmente —y especialmente vale— para el caso de las criaturas libres, donde el ser es recibido sin la coartación de la materia y es por eso más inmediatamente activo y más dueño de su operación: inteligente y libre, por inmaterial, pone la intención de sus actos también; potencial, porque no es su ser, recibe en sí mismo las consecuencias de esos actos. Dueño y responsable.

2. *La posibilidad como potencia*

Nuestra razón procede siempre a partir de la experiencia sensible. En este ámbito, el «realizarse» se presenta como *fieri*, y ese *hacerse* nos conduce a lo que podríamos llamar una *Diremtion* originaria: «todo lo que se hace, se hace de algo, como materia,

y por algo, como agente»[1]. En el hacerse de una cosa cualquiera, debemos distinguir una realidad que es transformada y una realidad que transforma: una materia y un agente. Tanto una como otro deben ser reales, y por tanto en acto como tales (como materia, al menos, parcialmente actuada, para ser real; y como agente, con la consiguiente excedencia de actualidad). Así, a partir del *fieri,* del hacerse, hemos de distinguir una *potencia agente* (capacidad de actuar) y una *potencia paciente* (posibilidad de recibir de algún modo aquella acción). Pero la potencia activa sigue al acto[2], como la pasiva corresponde a lo que solemos llamar ente en potencia. Es evidente que la prioridad corresponde a la potencia activa[3], como nos lo señala ya el lenguaje común, que atribuye el término *potencia* primaria y propiamente a una capacidad de obrar o de actuar, y por tanto a una perfección ya alcanzada.

En el capítulo XIV del V libro de la Metafísica, Santo Tomás se pregunta de cuántos modos puede emplearse el término *potencia.* En primer lugar, indica la potencia activa (aunque aquí por relación al *fieri*): *principium motus et mutationis in alio.* El segundo se refiere a la potencia pasiva (*principium motus vel mutationis ab altero*). Pero al tratar de este segundo modo, se nos señala una segunda *Diremtion* de la potencia (*proprie pati:* sufrir, recibir de algún modo una contrariedad; y *perfici:* recibir algo conveniente y, así, de algún modo deseado). La tercera significación vuelve sobre el sentido positivo o activo, refiriéndose ya también al existente espiritual y libre (*principium faciendi aliquid non quocumque modo, sed bene aut secundum praevoluntatem, idest secundum quod homo disponit*). El cuarto modo se refiere a una cierta limitación que la potencia pasiva impone a la actividad del mismo sujeto, y que, por tanto, requiere un realizarse gradual a través de hábitos o disposiciones.

Estamos pues ya en condiciones de hacer una afirmación de importancia: que la potencia significa en primer lugar el principio de la acción, y sólo secundariamente aquello que recibe la acción del agente; que la potencia activa implica de suyo la operación o

1. Sto. Tomás, *In IX Metaph.* VII.
2. «Potentia activa sequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur enim ex hoc quod est potentia» (Id., *C.G.* II, 7).
3. Id., *C.G.* II, 16.

la acción del agente; que la potencia activa implica de suyo la operación o la acción, sin más, de tal manera que Dios, que es Acto Puro, es precisamente aquel Ser de quien en grado máximo se ha de predicar la potencia activa y la acción misma: como Acto Puro, Dios es infinitamente activo [4].

Habituados, como estamos, al uso del término *potencia* como opuesto al de acto (e incluso en sentido predicamental estático, y en el ámbito hilemórfico), aquella primera observación se nos presenta un tanto inesperada, pero de gran alcance. La potencia significa, en primer lugar, un principio de acción; acción que viene a ser, en los entes, en las criaturas, una perfección o complemento de aquella potencia: es decir, acción del acto, o acto del acto, en cierto modo. Pero de tal manera es positivo su significado, que esa potencia conviene sobre todo al Acto Primero y Puro, que es Dios, de quien se dice por esencia, y por tanto, en perfecta identidad con su Ser; mientras que para toda criatura deberá ser predicada por participación (siendo máxima esa participación en el ente libre): y por tanto, comportando composición y distinción real con la substancia.

3. *La potencia operativa*

La acción viene a compararse con el acto primero del ente —o acto substancial—, como su acto segundo, pero de manera que éste es más perfecto que aquél [5]. Sin embargo, aquí hemos de hacer una observación importante, que nos servirá para eliminar ciertas adherencias que el origen sensitivo de nuestros conocimientos ha impuesto a nuestro concepto de potencia. Es claro que el efecto preexiste virtualmente en la causa agente, pero siempre de modo más perfecto; mientras la preexistencia en la causa material (potencia pasiva) es una preexistencia imperfecta [6]. El acto se precontiene de manera imperfecta en la potencia pasiva. En cambio, el efecto se precontiene de manera más perfecta en la potencia activa: es el caso de la preexistencia en Dios de todos sus efectos, y propor-

4. Id., *In I Sent.* d. 42, q. 1, a. 1 ad 1.
5. Id., *C.G.* II, 45.
6. Id., *S.Th.* I, q. 4, a 2.

cionalmente en las causas espirituales, a salvo de las limitaciones que su propia potencia pasiva les imponga.

Otro término relacionado con el tema que nos ocupa, es el de virtud, que significa toda potencia perfecta, con la que algo puede subsistir o con la que puede actuar [7]. Así el término de *virtus* (perdida la connotación de algo imperfecto, que acompañaba al de potencia) indica lo máximo que un existente puede hacer [8]. Pero aún señala algo de imperfección, en cuanto que significa principio de un acto [9]; y por tanto, dice algo menos que el acto mismo. No podemos evitar los condicionamientos que nuestro modo de conocer —a partir de lo sensible— nos impone; pero podemos advertirlos, e ir depurándolos.

La acción es la actualidad de la virtud, como el ser substancial es la actualidad de la substancia o de la esencia [10]. Más adelante veremos que, más bien que decir que es la actualidad *como* el ser lo es de la substancia, hay que decir que lo es *porque* el ser lo es de la substancia: o con otras palabras, que la acción es la perfección última del ser, la conclusión de su proceso actualizador (en las criaturas). Un ente es activo en la medida en que está en acto, de manera que cuanto más deficientemente posee el ser, tanto menos activo es (caso de la materia prima), por lo cual la potencia activa queda conmesurada por la esencia [11]. De manera que sólo la Esencia que *es el Ser* (Dios mismo, el *Ipsum Esse Subsistens*) es potencia activa infinita, «omnipotencia». La esencia creada (con-creada) media y limita la operatividad o actividad del ser del ente, y hace que esa operatividad, *a fortiori* la acción misma, entren en composición real y consiguiente real distinción con la substancia.

Como su sujeto, el obrar espiritual pertenece a un orden superior a aquel del que hemos partido en la experiencia del *fieri*. En la acción espiritual no hay movimiento —a menos que hablemos metafóricamente—, y no hay mutación según el ser natural,

7. Id., *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3, sol. 1.
8. Ibid.
9. Ibid., sol. III.
10. Id., *S. Th.* I, q. 54, a. 1.
11. «Unumquodque est activum, secundum quod est ens actu;; unde quanto aliqua habent deficientius esse, tanto minus activa; sicut patet de materia prima, in qua non est activa potentia, quia tenet ultimum gradum in entibus; et ideo potentia activa commensuratur essentiae» (Id., *In III Sent.* d. 14, q. 1, a. 4).

ni un sujeto espiritual que resulte transformado, aunque haya un paso de potencia a acto. La diferencia está en que el movimiento es el acto de lo imperfecto en cuanto tal, mientras que la operación es el acto de lo perfecto [12]. Conviene retener bien esta distinción. De suyo, la operación no dice paso de potencia a acto (salvo en la criatura). Y en las criaturas espirituales, su acción propia no incluye tampoco mutabilidad física: «Las criaturas espirituales sólo son mutables por elección» [13]. Esa mutabilidad propia de la libertad comporta tanto la perfección de su obrar, consecuencia de su alto grado de actualidad, como la imperfección de su esencia, en cuanto que ésta no es el ser, sino que lo tiene, por participación.

4. *La distinción entre esencia y potencia operativa*

Esta distinción ha sido ya afirmada. Sólo en Dios, en quien la esencia es el Ser, es también el obrar [14]. Pero donde el ser tiene que constituir y actualizar una esencia, realmente distinta de él, la acción propia del acto de ser en cuanto tal queda mediada por la esencia que recibe el ser, y es inicialmente constituida simplemente como operatividad, y aun ésta no es idéntica a la esencia, sino como fluyendo de los principios de la esencia: yo no soy mi intelecto ni mi voluntad, sino que de mi esencia humana fluyen la capacidad de conocer y la voluntariedad libre como potencias o facultades propias.

Pero si la potencia de los entes no es su esencia, ¿qué es? Un accidente, porque si no son la esencia, tanto menos serán el acto de ser que la constituye y la funda. Es evidente que aquí hablamos de accidente en sentido predicamental [15], porque como predicable y, por tanto, en el orden lógico, hay que decir que, sin ser la esencia ni parte de la esencia, es causado por los principios esenciales

12. Id., *In I De Anima*, lect. 10.
13. Id., *In Boeth. de Trin.* II.
14. «Cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit sua essentia» (Id., *De Spir. Creat.* XI).
15. «Sunt enim in secunda specie qualitatis, quae dicitur potentia vel impotentia naturalis» (Ibid).

de la especie [16]: adviene al individuo como propio de la especie, separable o inseparablemente, según los casos; pero como algo medio entre la esencia y el accidente: como propiedades naturales o esenciales, es decir, como naturalmente consiguientes a la esencia del alma.

En el orden real, la operatividad (potencias operativas) presupone la actualidad real de la substancia (la esencia del ente con su acto de ser) y no es la substancia ni la cambia, sino que resulta causado por ella [17], pero justamente en la medida en que la esencia *es*: en esa misma medida hace pasar el acto de ser por su potencialidad, constituyendo así en el orden esencial (como accidente) las potencias operativas, que son operativas en cuanto la esencia *es*, por la actualidad del acto de ser, pero que tienen de potencia pasiva lo que tienen de la esencia o *potentia essendi*. Sin embargo, advirtamos que no hay una sola esencia real, es decir, constituida y actuada por su propio acto de ser, que no sea operante, y no sólo operativa. El dinamismo activo u operacional está en la entraña misma del ser, como su floración o acabamiento de perfección actual; pero del ser como acto y, por tanto, en el ente sólo en la medida en que posee acto de ser, y en cierto modo como excedencia de actualidad respecto de la requerida por la esencia para ser. De ahí la prácticamente nula operatividad de la materia prima en cuanto tal, que ha de ser actuada (en el orden formal) por la forma substancial, como *mediante* trascendental para el acto de ser.

5. *El sujeto de la potencia operativa*

Aunque como trascendental el ser abraza todos los predicamentos, algo se dice ente, sin más, cuando es substancia [18]. Y es que el ser, de suyo, dice acto [19], y lo que es en acto es el ente [20]. La subs-

16. «Differt autem ab accidentali praedicato, quia accidentale praedicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei» (Ibid.).

17. «Potentia animae ab essentia fluit non per transmutationem, sed per naturalem quandam resultationem» (Id., *S. Th.* I, q. 77, a. 7 ad 1).

18. Id., *In Ioann.* X, lect. V, 5.

19. Id., *C.G.* I, 22.

20. «Id quod est actu, est simpliciter ens» (Id., *In XI Metaph.* XI).

tancia es lo que es, y el ser es aquello por lo que la substancia es un ente[21]. Recordemos que aquí no se trata del acto de la materia (acto formal), sino del acto de la esencia, que es el acto de la substancia, de la que podemos decir que *es*, ya que el ser no se dice de la materia, sino del *todo*, que es precisa y propiamente lo que es[22]. La substancia es, pues, la verdadera *potentia essendi* y, con su acto de ser, es el ente.

El ser es predicado de la substancia y del accidente por analogía y no unívocamente. Es decir, en cuanto uno participa de la otra. Si hay aquí un *quid tertium* que se predica de una y de otro, hay que tener en cuenta que mientras ese *quid* (el ser) se predica propiamente de la substancia, del accidente se predica sólo en cuanto la substancia se lo participa[23]. La substancia es causa del accidente[24]; de manera que el accidente *es* sólo en la medida en que subsiste en esa naturaleza (salvo intervención sobrenatural, como en el caso de la Eucaristía)[25].

Seguimos, pues, ante esa *Diremtion* del ser que es propia de la criatura, del ente, donde la simplicidad del Ser se dispersa en la multiplicidad, y se recupera de algún modo en la composición. Es importante aquí destacar que, mientras la naturaleza se predica como parte formal, el supuesto o sujeto (la persona, en el caso del hombre) indica el todo; de modo que sólo en Dios, donde su esencia es el Ser, es lo mismo supuesto o sujeto y naturaleza, cosa

21. «Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens» (ID., *C.G.* II, 54).

22. «Ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod *est*, sed ipsa substantia est id quod est» (ID., *C.G.* II, 54).

23. «Aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens» (ID., *In Prol. Sent.* q. 1, a. 2 ad 2). Decimos *similiter* porque aquel *ordo vel respectum al aliquid unum* que es característico de la analogía «dupliciter contingit. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum; sicut respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum; sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substanttia et accidens ad aliquid tertium referatur» (ID., *C.G.* I, 34).

24. Ibid.

25. ID., *In IV Sent.* d. 7, q. 2, a. 1, sol. III ad 1.

que ya no ocurre en los ángeles, donde el ser (y algunos accidentes) pertenece al sujeto o persona, y no pertenece en cambio a la naturaleza[26]. El accidente, y por tanto la potencia operativa, pertenece a la persona, que señala el todo, y sin embargo no es parte de la naturaleza o esencia, que el sujeto tiene como parte formal. Es ciertamente en esta parte formal donde radica la posibilidad de una perfección ulterior (accidental), pero es el ser (acto de todo acto y de toda perfección, según la repetida expresión de Santo Tomás) lo que le permite alcanzarla, y lo que la integra en la unidad (compuesta) del sujeto o persona: las partes no tienen ser propio, sino que son por el ser del todo[27].

De este modo, podemos decir que la esencia es la causa formal de la potencia operativa (que hace que la potencia operativa sea tal potencia, como consecuencia de aquella *commensuratio* que la esencia impone al ser participado), pero es el acto de ser la causa real (o de ser, formalmente tal) de aquella potencia y de su acto propio. Lo que el sujeto «es» y lo que «puede» resulta actuado por su único acto de ser, que tiene como causa única, efectiva, el *Ipsum Esse Subsistens,* el Acto Simplicísimo y Puro de Ser Subsistente, o Ser por esencia. Sin embargo, conviene no olvidar que nada es colocado entre los géneros o categorías según su ser, sino según su *quidditas* o esencia[28].

6. *El ser de la potencia operativa*

Como ya hemos recordado, el ser se dice propia y verdaderamente del supuesto o sujeto subsistente, mientras que los accidentes son sólo en la medida en que en él subsisten[29]. Esta aseveración está cargada de consecuencias en relación con el tema que nos

26. «Suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et ipsum esse angeli est praeter eius essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam» (ID., *Quodl.* II, q. 2, a. 4).
27. ID., *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 3.
28. ID., *De Pot.* q. 7, a. 3.
29. ID., *De Unione Verbi inc.,* q. 1, a. 4.

ocupa específicamente, que es el hombre con su alma espiritual subsistente, que es además acto formal del cuerpo.

Todo esto tiene mucho que ver con la doctrina de la creación, íntimamente ligada a la distinción real entre esencia y acto de ser. Por el momento, limitémonos a señalar que esto se aplica al ser de la substancia, y sólo mediatamente al ser de la potencia operativa, como de cualquier otro accidente [30]. La creación afecta directa y principalmente al ser de la cosa, por lo que el ser *simpliciter et per se*, es el del supuesto, sujeto o subsistente; y de lo demás en cuanto subsiste en él: esencialmente, como la materia y la forma; o accidentalmente, que es como son los accidentes [31]. Así, tampoco el *fieri* (la corrupción o la generación, por ejemplo) es propio de las formas no subsistentes o de los accidentes, sino del sujeto, que es el que tiene el ser [32].

La Causa primera de todo lo que es —de cualquier manera que sea— es Dios o Ser por esencia, que es la causa única e inmediata del ser del ente y, por tanto, del ente en cuanto ente. No siendo propiamente entes los accidentes, sino algo del ente (*entia entis*), admiten una causa segunda, que es precisamente la substancia, o ente propiamente dicho, aunque Dios podría conservarlos milagrosamente sin la substancia propia que los causó (como ocurre en la Eucaristía [33]). Recordemos que «ser en» (*inesse*) no significa propiamente el ser de los accidentes, sino más bien el modo de ser que les compete en relación con la causa próxima de su ser [34].

Precisamente porque el accidente participa de la razón de ente de un modo incompleto, carece propiamente de definición, ya que hay que poner en ella algo que no entra en su género, y que es precisamente el sujeto [35]. El accidente participa de modo incompleto de la *ratio entis*: sólo en cuanto, causado por la substancia,

30. Id., *S. Th.* I, q. 45, a. 4.

31. «Creatio proprie respicit esse rei: unde dicitur in lib. de Causis (prop. 8), quod esse est per creationem, alia vero per informationem. Esse autem simpliciter et per se est suppositi subsistentis, alia vero dicuntur esse inquantum suppositum in eis subsistit, vel essentialiter, sicut materia et forma, et sic natura dicitur ipsa esse; vel accidentaliter, sicut accidentia dicuntur esse» (Id., *In III Sent.* d. 11, q. 1, a. 2).

32. Id., *De Carit.*, a. 12, ad 20.

33. Id., *In IV Sent.* d. 12, q. 1, a. I, sol. 1.

34. Ibid., ad. 1.

35. Id., *In II Sent.* d. 35, q. 1, a. 2 ad 1.

participa de su acto de ser. Hay, por tanto, una relación de efecto a causa entre el ser accidental (del accidente) y el de la substancia o esencial. Este precontiene al otro de modo más perfecto, aún cuando haya de alguna manera un paso de la potencia al acto. Todo sujeto de un accidente es una cierta forma que le hace ser en acto según un ser accidental [36]. Y esto vale tanto para el ente corpóreo como para el espiritual, en cuanto que se refiere a la *potentia essendi,* y no directa y propiamente a la materia prima.

Sabemos que el ser es efecto propio de Dios, es la creación, y que ninguna criatura puede obrar ahí, ni siquiera dispositiva o instrumentalmente, por lo que a ninguna le compete crear [37]. El ser del accidente no es otro ser diverso del de la substancia, aun cuando fuera degradado, etc., porque en este caso la substancia ya no podría ser causa del accidente ni siquiera dispositiva o instrumentalmente. La causa única del ser, que *simpliciter* se dice sólo del ente, es Dios, y esta causalidad es «incomunicable», de cualquier modo que se considere [38]. Sin embargo, es «participable», como veremos más adelante.

Hay una proporción entre el Ser divino y el ente, y entre el ser del ente y el accidente. Y de la misma manera que no es necesario que Dios cause sus efectos de modo que tengan las mismas características que la causa, así la substancia, especialmente la substancia que obra según su ser espiritual, puede también causar sus accidentes sin que sean como la substancia [39]. No es necesario que el accidente *sea* como es la substancia, aun cuando esté causado por ella.

7. *La perfección de la potencia operativa*

Estamos ya en condiciones de determinar lo que es o en qué consiste la perfección de la potencia operativa, y por tanto de ver cuál será la perfección que esa potencia proporciona al sujeto. La primera distinción (esencia-ser) radical en todo ente, pone una relación de potencia a acto en su mismo ser substancial, lo que

36. ID., *C.G.* I, 23.
37. ID., *S. Th.* I, q. 45, a. 5.
38. «Nunquam influentia primi agentis, quae est creatio, alicui secundorum principiorum communicari potest» (ID., *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 3 ad 4).
39. ID., *In de Caelo et Mundo,* VI.

repercute necesariamente en toda la realidad del ente, y por eso, en su acción. El acto de la potencia operativa es la acción u operación, que se distingue realmente de ella, como la esencia se distingue del acto de ser [40]. Ni la operación de la criatura es su ser, ni la potencia operativa es su esencia. Se trata de una perfección alcanzada, más aún, de la perfección a la que el ente está destinado: la operación es la perfección última de toda cosa, de manera que ésta es por o para su operación [41]. La perfección última del ente es la perfección de su potencia activa, la última actuación obrada por su acto de ser. Como en Dios El mismo es su fin y su operación, no hay distinción entre ésta y su substancia. Como la criatura no es su fin, hay distinción real entre su substancia y su operación, por la que consigue su fin [42].

El ente ha sido creado, participa del ser, por algo —su fin— que él mismo no es, y que debe alcanzar mediante su operación, que constituye así su segunda perfección: de manera que lo que está bien dispuesto en relación con la propia operación es lo que puede ser llamado virtuoso y bueno [43]. La operación es la perfección segunda, mientras que el mero ser substancial es la primera. En la criatura, esta perfección es la conseguida mediante la acción inmediata (la que perfecciona a su sujeto), que responde simultáneamente a la potencia activa por la que obra y actúa, y a la potencia pasiva por la que es actuada y llevada a su perfección o fin, en correspondencia con la distinción real entre esencia y acto de ser.

La primera perfección (el ser substancial) es causa de la segunda (operación o ser de la potencia operativa), por la cual la criatura vuelve al principio del que procede, Dios mismo, en donde su ser se completa y consolida [44], al volver *por sí* a Aquello por lo que es *en sí*. Consecuencia necesaria de que el ente no sea el Ser, es que tampoco sea el Bien. Según el primer ser (substancial) algo

40. Id., *S. Th.* I, q. 54, a. 3.
41. Id., *In II de Caelo et Mundo,* IV.
42. Id., *C.G.* I. 45.
43. Id., *C.G.* III, 25.
44. «Ultimum autem cuiuslibet rei extra seipsam, est principium a quo res habet esse: quia per coniunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficiunt, ut dicitur in 2 de Generat. (text. 59); et ideo primum agens habet etiam rationem ultimi finis perficientis» (Id., *In IV Sent.* d. 8, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 1).

es llamado ente simplemente; pero bueno sólo según un cierto aspecto; según su última operación o actuación, resulta bueno simplemente, aunque esa bondad sea ente sólo según un cierto aspecto. O, con otras palabras, como la criatura no es su fin, resulta que el acto por el que llega a su fin y se hace perfecta, es accidental (en sentido predicamental); mientras que en Dios la Bondad y la Felicidad son esenciales, idénticas a su esencia y, por tanto, a su Ser.

Esto tiene interesante aplicación al caso específicamente teológico de la elevación al orden «sobrenatural», en donde una perfección superior (la gracia) es accidental, precisamente porque la criatura es esencialmente «natural». De ahí también la posibilidad tremenda del pecado: que el hombre pueda obrar en contra de su propio fin, y pueda así perderse en cuanto a la operación (de la que es dueño y causa), mientras no puede aniquilarse porque no se ha dado a sí mismo el acto de ser, por el que es. La bondad primera de ser (*bonitas prima essendi*) es totalmente recibida, participada, sin cooperación alguna, ni siquiera dispositiva o instrumental; en cambio, la bondad consiguiente (que es la que la substancia recibe de los accidentes, y en particular de la operación) es causada por la substancia, aunque naturalmente como causa segunda, total en su propio orden, precisamente porque el ser del accidente es participación del de la substancia, que la substancia espiritual da a participar como y cuando quiere; porque la libertad —que no es la substancia, sino que la substancia tiene— fluye de los principios de ésta.

8. *La perfección del sujeto operante*

Sólo Dios es bueno [45], sólo Dios es el Bien por esencia, sólo su esencia es el ser y es la bondad. Todas las otras cosas son buenas por participación, y cada una es buena en cuanto es en acto: así, aunque en cuanto son, ya son buenas; su perfecta bondad la consiguen por algo sobreañadido a su ser substancial: son buenas por el orden que guardan a su último fin (por el que son, y son lo que son), y por tanto son verdadera y finalmente virtuosas y buenas cuando con su operación se ordenan a sí mismas a este último

45. *Luc* 18, 19.

fin [46]: es entonces cuando alcanzan su perfección operativa, su perfección última, su acabamiento en la bondad, su consolidación en el ser.

No la mera existencia de la substancia, o su simple hecho de ser, sino el acto intensivo y emergente de ser, que habiendo constituido a la esencia y, en ésta, a sus facultades, emerge como acción, es lo que nos clarifica metafísicamente la entidad de la operación, y el problema de la libertad y de la responsabilidad. La operación no es propiamente creada, porque no es algo subsistente: la operación es obra del ente, del sujeto o persona, en cuando le ha sido dada, con el acto de ser, en propiedad privada, personal e intransferible, la potencia activa, la facultad de obrar; pero en cuanto esta facultad procede de los principios de la esencia, tiene necesidad de ser actuada, al comportar potencia pasiva, lo que hace que cargue con las consecuencias de sus propios actos. Estos son buenos o malos según su orden al fin, según la intencionalidad que les impone su autor· y hacen así que la persona alcance su perfección última y decisiva, o quede privada de ella.

Con Heidegger, se ha lamentado largamente el «olvido del ser», pero apenas se ha hecho nada por subsanarlo. El recuerdo del ser sigue siendo impedido por la obsesiva mediación conceptual: ese verdadero *quid pro quo* de una parte considerable de la modernidad, que ha tomado el concepto como el *quid* que se conoce, en lugar de verlo como el *quo*, como aquello en lo que se conoce, como aquello que consiste en dar a conocer. Todo esto ha hecho de gran parte de la filosofía occidental un gigantesco «mecano»: lo real descompuesto en una multitud de piezas que, si no es imposible ensamblar, quedan simplemente yuxtapuestas por eficiencia extrínseca: la de Dios haciendo «existir» a lo real, y la de la razón en su acción lógica judicativa que pone el ser meramente copulativo. Consecuencia ya inevitable de esa descomposición conceptual había de ser la pérdida de la inteligibilidad de la acción, y así de la noción misma de vida. Hay que admitir que la reacción bergsoniana del *élan vital* estaba bien justificada. Pero esa justa reacción, como en general la del existencialismo, resultaba estéril al sustraer la vida y la acción del ámbito de lo inteligible. Salir de lo ontológico y refugiarse en «lo existen-

46. STO. TOMÁS, *In De Div. Nomin* IV. I.

cial» venía a ser un desesperado recurso elusivo. La verdad quedaba de parte de lo descompuesto e inerte. La unidad y la operación quedaban desconsoladamente de parte de lo irracional, de lo meramente fáctico y verificable sólo por constatación empírica.

Es la noción metafísica de acto de ser, intensivo y emergente, y su articulación mediante la noción de participación trascendental, lo único que puede permitirnos la recuperación de la unidad del ente y de su dinamismo intrínseco. Hay que recordar que la unidad es propiedad trascendental del ser y que, por tanto, en la medida en que el ente es, es uno. Sólo Dios es uno por esencia, de manera que todo en El es uno e idéntico. Pero todo lo creado, en la medida en que participa del ser, participa de esa unidad, y de esa identidad. Todo en mí es también uno e idéntico (en el sujeto, en mi persona, que es mi todo), pero por participación. La *Diremtion,* el dirimirse originario de la creación *passive sumpta* (en su término pasivo), la descomposición real (esencia y acto de ser, substancia y accidente, esencia y potencias, ente y acción) se hace simultáneamente composición real, en virtud del acto de ser, de cuya riqueza intensiva brota, como de su fuente intrínseca única, la multiplicidad unitaria. Hay menos unidad donde hay menos acto de ser. Y hay menos acción donde hay menos acto de ser. Dice Santo Tomás [47] que «el ente es activo en cuanto es en acto; de donde en cuanto las cosas tienen más deficientemente el ser, tanto menos activas son». De manera que debemos decir que la actividad es también propiedad trascendental del ser.

Con Santo Tomás [48], admitimos sin reservas que la esencia de una substancia creada no es su potencia operativa· Eso es propio sólo de Dios. En la criatura las facultades son accidentes (de la segunda especie del predicamento cualidad), según la división lógico-formal entre substancia y accidentes. Pero desde el punto de vista lógico-metafísico de la predicabilidad, esas potencias son algo medio entre el predicado substancial y el accidental: son un «propio», que si conviene con el predicado accidental en que no es la esencia de la cosa ni parte de la esencia, conviene con el predicado substancial en que es causado por los principios de la esencia. Esas facultades son propiedades naturales o esenciales. Así las potencias del alma (inteligencia y voluntad) son propiedades naturales

47. *In III Sent.* d. 14, q. 1, a. 4, sol.
48. *De spirit. creat.* a. XI.

o esenciales, que fluyen naturalmente de la esencia del alma, por la fuerza constituyente del acto único de ser.

Hemos dado así el paso de la esencia a sus potencias. Pero hay que dar ahora otro: de las potencias a la acción. El acto de ser no se detiene en la constitución de las facultades como meras potencias, sino que prosigue hacia su acto, hacia la operación. El fuerte hincapié históricamente puesto en la distinción real aristotélica entre potencia y acto, ha llevado a olvidar su mutua pertenencia y a ignorar que la potencia es y se conoce por su acto. Debemos recuperar cuanto antes el primordial sentido activo del término potentia. Así lo hizo Santo Tomás [49], en gracia a su original y fecunda noción de acto de ser: «El término potencia significa primero el principio de la acción. En segundo lugar se ha extendido también a significar lo que recibe la acción del agente, y ésta es la potencia pasiva. Y como a la potencia activa corresponde la operación o acción, en la que se cumple como potencia activa; así también se llama acto a lo que corresponde a la potencia pasiva como perfección y complemento. En consecuencia, toda forma es acto, y especialmente las formas separadas; y de modo absoluto, Dios que es acto primero y puro, al que máximamente conviene la potencia activa». De manera que hay potencia activa en la medida en que hay acto de ser. Y esa potencia activa es acto o acción en la misma medida. Dios es infinitamente activo en la imanencia de su ser. Y cuando libremente crea, al dar el ser participa esa actividad. También el ser creado es activo (no propiamente la esencia, que es sólo un componente metafísico; sino el ente, que es compuesto pero unitario).

Lo primero que el acto de ser constituye es el sujeto y, con él, su esencia, y con ella sus facultades, y con éstas sus acciones; y cuando éstas son plenas —cuando adecúan perfectamente su potencia activa— el ente es perfecto y acabado. «Lo último de una cosa en sí es la misma operación de la cosa, por la que la cosa es. Así la cosa que tiene la forma substancial por la que es, aún no es perfecta *simpliciter*, sino sólo con una primera perfección. Perfecto *simpliciter* se dice lo que tiene la operación que conviene a su forma» [50]. Ente perfecto es el que actúa según la plenitud de su potencia activa.

49. *In I Sent.* 42, q. 1, a. 1 ad 1.
50. Id., *In IV Sent.* d. 8, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 1.

Capítulo II

LA RELACION DE LA CRIATURA A DIOS

1. *La ordenación del existente*

Si la criatura alcanza su perfección obrando, este obrar es verdaderamente perfectivo en cuanto efectivamente ordenado a su fin. Sólo Dios es idéntico a su bien y, por tanto, es esencialmente omniperfecto y feliz. Las criaturas son buenas en la proporción en que se acercan al fin último por el que han sido creadas [1]. Ese obrar de la criatura es accidental, aunque procede de los principios de la esencia (*ex principiis essentiae*). Santo Tomás no duda en afirmar que es esa *ordinatio in finem* lo que hace bueno al existente, aun antes de alcanzar ese fin [2]. Será pues sobre esa ordenación sobre la que de algún modo incidirá ontológicamente el mal, el desorden (*deordinatio*) provocado por el libre deshacer (*deagere*) de la criatura. Es así necesario que aquella ordenación radique en lo más profundo e íntimo del ente, y que a la vez no pertenezca a su esencia.

¿Qué es, pues, el orden para el existente? Empecemos por los datos de la experiencia sensible, que es donde comienza siempre nuestro conocimiento. Encontramos ya ahí que la perfección y el bien de los diversos existentes comporta su mutua relación, que los coaliga en una dirección unitaria: de manera que unos se ayudan a otros, y de este modo se alcanza una perfección compleja pero unitaria. Entre otras cosas, eso implica que las relaciones a que nos referimos son relaciones reales, y no simplemente de ra-

1. Sto. Tomás, *In De Div. Nom.* IV, 1.
2. Id., *C.G.* III, 20.

zón [3]: los planteamientos kantianos, y todos los sutiles derivados que se han seguido, están ya filosóficamente superados, también por el mismo desarrollo de las ciencias particulares.

Hay relaciones entre los diversos existentes porque hay un orden en la creación y, en último término, porque los entes tienen una relación de origen y de diversidad con su principio [4]. Hasta tal punto es necesario el orden al existente, que es imposible que exista un ente destituido de toda ordenación [5]. Por eso, el mal incidirá en la ordenación radical del existente, pero jamás hasta hacerla desaparecer del todo, por la misma razón que no podrá jamás aniquilarlo, quitarle el ser. La realidad comprende a los existentes y a sus relaciones mutuas. De manera que la perfección de un existente viene a ser doble: una por la que el existente subsiste en sí, y otra por la que se ordena a otras cosas [6]; pero radicalmente la bondad de algo deriva de su orden al fin último [7].

Hay en todo existente en cuanto tal una ordenación al fin que, aunque no forme parte de su esencia, no puede faltar. Y en cambio hay una ordenación que viene puesta por el obrar o hacer, y que en el obrar del agente libre puede no darse: esa segunda perfección —requerida, pero no impuesta por la primera— constituirá en sentido propio la bondad moral. Vale a este propósito lo que afirma Santo Tomás de los accidentes: que hay algunos, causados por los principios del sujeto, que, según el ser, no aparecen nunca separados de ellos; pero hay otros accidentes, que no siguen inseparablemente a su sujeto, ni dependen necesariamente de sus prin-

3. «Perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam, sicut in ordine partium exercitus bonum exercitus consistit, huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi, X Metaph. Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quamdam esse; hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur» (Id., *De Pot.* q. VII, a 9). «Quidam posuerunt relationem non esse rem naturae, sed rationis tantum. Quod quidem apparet falsum ex hoc quod ipsae res naturales ordinem et habitudinem habent ad invicen» (Id., *S. Th.* I, q. 13, a. 7).

4. «Oportet autem intelligi aliquam relationem inter principium et ea quae a principio sunt, non solum quidem relacionem originis, secundum quod principiata oriuntur a principio, sed etiam relationem diversitatis, quia oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius» (Id., *De Pot.* q. VII, a. 8).

5. Id., *In II Sent.* d. 37, q. 1, a. 1 ad 5.

6. Id., *In III Sent.* d. 27, q. 1, a. 4; *De Pot.* q. VII, a. 9.

7. Id., *S. Th.* I, q. 22, a. 1.

cipios; y estos últimos accidentes son hechos ser por una operación distinta de aquella que produce al sujeto mismo [8]. Así, como mostraremos con detalle más adelante, mientras la relación del existente —como tal existente— a Dios, no podrá faltar nunca, aun siendo un accidente; la relación a Dios de los actos de ese existente (de sus actos libres) sí puede faltar, cuando su autor creado no les confiere esa intencionalidad.

2. *La relación del existente a Dios*

Se trata inicialmente de una relación de origen [9], real en el existente originado. Esa relación efecto-causa de la criatura a Dios resulta triple, porque Dios es triplemente causa del existente: eficiente, final, y formal ejemplar [10]. Podemos así anticipar un cierto dirimirse de la relación a Dios, como en tres aspectos que señalan el itinerario moral de la criatura libre: la relación a Dios en cuanto causa eficiente, indisoluble del ser creado del ente; la relación a Dios en cuanto causa final, que de un modo u otro no podrá faltar, por la indefectibilidad de los designios divinos; la relación a Dios en cuanto causa formal ejemplar respecto de la perfección última (y, por tanto, a través del aspecto de causa final), y es aquí donde la relación podrá faltar de alguna manera.

Es obvio que la relación de que venimos hablando es real solamente en la criatura, y no en Dios, incluso por lo que se refiere a la causalidad formal ejemplar [11]. Una vez que la criatura existe, Dios no puede no ser su principio eficiente, su último fin y su causa formal ejemplar. La relación desde el punto de vista del origen permanecerá siempre idéntica mientras el existente sea, y por lo mismo permanecerá también su radical orientación a Dios como fin; pero podrá quedar desfigurada, desde el punto de vista de la semejanza (*similitudo*), en la medida en que el logro de esta se-

8. Id., *De Ver.* q. III, a. 7.
9. «Ubicumque enim est origo alicuius ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem, vel tantum ex parte eius quod oritur quando non accipit eandem naturam quam habet suum principium, sicut patet in exortu creaturae a Deo, vel ex parte utriusque, quando scilicet oriens attingit ad naturam sui principii, sicut patet in hominis generatione, ubi realis est et in patre et in filio». (Id., *De Pot.* q. VIII, a. 1).
10. Id., *De Ver* q. XXI, a. 6 praet. 2.
11. Id., *De Pot.* q. VII, a. 7 ad 3; *De Ver* q. XXIII, a. 7 ad 11.

mejanza haya sido confiado al obrar libre de la criatura, que es defectible. En la criatura libre que no alcance su fin, habrá siempre esa desemejanza o desfiguración respecto de su causa formal ejemplar última, que tal permanece en la eterna inmutabilidad divina [12].

Parece necesario insistir en que esa relación es real en la criatura, pero *ratione tantum*, puramente lógica en Dios [13]. La relación es real en la criatura, como lo es en el efecto respecto de la causa; y es absolutamente radical, en cuanto que proviene de la causa de su ser, por lo que a esa ordenación se le puede llamar esencial [14]. Por otra parte, esa relación es directa e inmediata a Dios en cuanto dar el ser es privilegio divino, en lo que criatura alguna puede tener siquiera una modesta función instrumental.

Hemos hablado de ordenación esencial. Aunque habremos de volver sobre esto, conviene detenernos ya ahora un tanto sobre este punto. La criatura se refiere a Dios: como causa de ese referirse, por su substancia; pero formalmente se refiere a Dios por la relación [15]. Y ese respecto por el que la esencia de la cosa se refiere a Dios como a su principio, es algo distinto de su misma esencia [16]. Tratándose de una relación que la criatura tiene precisamente en cuanto creada, es claro que la relación a Dios consigue al ser que ha recibido [17], sin el que no sería y no sería por tanto tampoco lo que es. Por eso es necesario que la criatura no sea su ser, y por tanto que no sea tampoco la relación que a tal ser con-

12. Id., *In I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 2 ad 2; *De Pot.* q. III, a. 16 ad 14; *De Ver*, q. III, a. 2 ad 8.

13. «Deus autem non agit per actionem mediam quae intelligatur a Deo procedens, et in creaturam terminata, sed sua actio est sua substantia, et quidquid in ea est, est omnino extra genus esse creati per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum aliquod bonum accrescit Creatori ex creaturae productione, unde sua mutatione mutabilia facit. Unde relinquitur quod in eo non est aliqua relatio realis ad creaturam, licet sit relatio creaturae ad ipsum, sicut effectum ad causam» (Id., *De Pot.* q. VII, a. 10; *In III Sent.* d. 5, q. 1, a. 1; *C.G.* IV, 14; S. Th. I, q. 13, a. 7; *In V Metaph.* 17).

14. «Non oportet quod (creatura)) habeat ordinem essentialem nisi ad dantem esse» (Id.. *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. ad 2).

15. «Creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam sicut secundum causam relationis, secundum vero relationem ipsam formaliter» (Id., *De Pot.* q. VII, a. 9 ad 4).

16. «Ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut principium, est aliud quam essentia» (Id., *De Ver.* q. XXI, a. 5 ad 5).

17. Id., *C.G.* II, 11.

sigue: de manera que la criatura puede ser considerada sin esa relación, y así, como *non habens esse,* no siendo, sin acto de ser [18]. A diferencia del Verbo divino, que es la relación por la que tiene el mismo ser del Padre, y esa relación es el mismo ser; de forma que el Hijo no puede ser considerado sin relación al Padre, y así no siendo o pudiendo llegar a no ser [19].

Si la relación de la criatura a Dios fuese de su esencia, lo sería también su ser. Y entonces, entre otras cosas, sería imposible el pecado, es decir, una *conversio ad creaturam* que fuese también una *aversio a Deo.* Por eso insistimos en que el respecto por el que la cosa es referida a Dios como a su principio, es algo distinto de su esencia [20]. La negación o la simple inconsideración de la distinción real entre esencia y acto de ser en la criatura no puede menos que oscurecer la verdadera naturaleza de la relación de la criatura a Dios [21].

3. *Naturaleza de la relación*

Antes de proseguir, se hace conveniente un estudio más detallado de la relación, tanto por la dificultad intrínseca del tema, como por una cierta confusión que se viene arrastrando desde hace siglos en este punto: me refiero ahora en concreto a la llamada «relación trascendental», noción completamente ajena a la metafísica de Santo Tomás, y contraria a la verdadera doctrina del acto de ser participado.

Dice el Santo de Aquino que se dan ciertas relaciones que nada ponen en aquél de quien se dicen (relaciones de razón); y pensando en ellas algunos filósofos dijeron que la relación no pertenecía a un género de entes, y que no era propiamente algo en la naturaleza de las cosas, sino más bien una cierta referencia o respecto que

18. «Creatura non est illa relatio secundum quam dicitur esse a Deo, per quam habet esse; et ideo potest considerari in se, sine respectu eius ad Deum; et sic invenitur non habens esse» (Id., *In III Sent.,* d. 11, q. 1, a. 1 ad 7).

19. Ibid.

20. «Ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium, est aliud quam essentia» (Id., *De Ver.* q. XXI, a. 5 ad 5).

21. «Relatio creaturae ad Deum fundatur super esse creaturae» (Id., *De quat. oppos.* c. 4; *In I Sent.* d. 9 exp.; *Comp. Theol.* I, 99).

se encontraba en todos los entes [22]; lo que más tarde se ha llamado la relación trascendental. Pero, al contrario, Santo Tomás afirma enérgicamente que toda relación real se encuentra en un género determinado, en una categoría o predicamento; aunque las relaciones no reales o de razón pueden hallarse en toda clase de entes [23]. Por eso, lo *uno*, que es un trascendental, es más común que la substancia y que la relación [24].

Es sólo el ente real lo que se encuentra entre los predicamentos, que de este modo se opone al ente de razón; y la relación (*ad-aliquid*) es precisamente uno de los predicamentos accidentales [25]. El ente de razón, que Santo Tomás llama también *ente incompleto*, entra en los predicamentos sólo reductivamente; y es así como entra también la negación, y concretamente la *no-relación* es sólo de esta forma reductiva colocada en la categoría de la relación [26].

Entre las causas que deben de haber llevado a la conclusión a que nos referimos, cabe citar el hecho de que sólo el intelecto puede conocer el orden de una cosa a otra: la relación no es un accidente sensible, aunque pueda ser sensible su causa [27]. Esto podría muy bien haber llevado a negar a la relación que consigue al existente creado (respecto de su Creador) el carácter accidental, dado el origen sensible de nuestros conocimientos y la recurrente tendencia, en filosofía, a considerar la realidad sólo en cuanto y como está en el entendimiento.

Conviene recordar aquí que la distinción entre relación *secundum esse* y relación *secundum dici* no tiene nada que ver con la imaginaria «relación trascendental» [28]. Algo es llamado relativo *se-*

22. «Inveniuntur quaedam relationes nihil ponentes in eo de quo dicitur. Et hoc attendentes quidam philosophi dixerunt quod relatio non est aliquid unum genus entium, nec est aliquid in rerum natura, sed est tantum quidam respectus respersus in omnibus entibus» (Id., *In I Sent.* d. 26, q. 2, a. 1).

23. «Omnis relatio realis est in genere determinato, sed relationes non reales possunt circuire omne ens» (Id., *De Ver.* q. XXI, a. 1 ad 3).

24. Id., *S. Th.* I, q. 30, a. 3 ad 1.

25. «Si autem relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur ad-aliquid unum genus praedicamenti» (Id., *De Pot.* q. VII, a. 9; *In I Sent.* d. 26, q. 2, a. 1).

26. Id., *In IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 4 ad 1; *In I Sent.* d. 28, q. 1, a. 1 ad. 3.

27. Id., *In I Ethic.*, 1; *In IV Sent.* d. 27, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 2.

28. «Bien que les deux définitions du *pros ti* se cristallisent dans les locutions *relativum secundum dici* et *relativum secundum esse*, un philosophe qui

cundum esse cuando se quiere significar la misma relación; y relativo *secundum dici,* para significar las cualidades o alguna otra cosa a lo que sigue la relación. Y en este sentido es irrelevante que la relación sea real o sólo de razón [29]. Para Santo Tomás, el nombre de relación se impone para significar la misma *habitudo relativa* —aquel *se habere ad*—: como padre, hijo, etc.; y a eso se le llama *relativum secundum esse.* Mientras que el *relativum secundum dici* significa aquella cosa a la que consigue una relación, como moviente y movido, etc. [30].

Para establecer la realidad de la relación de la criatura a Dios, y por tanto su naturaleza de accidente (uno de los nueve predicamentos accidentales), es conveniente decir algo acerca de la relación de razón. La relación de razón consiste en el orden de las cosas en cuanto entendidas. Y esto puede suceder de dos modos: primero, cuando este orden es hallado por la razón y atribuido a lo que se llama relativo; y de esta clase son las relaciones que el entendimiento atribuye a las cosas entendidas en cuanto entendidas, como la relación de género y especie. Segundo, cuando esas relaciones siguen al modo de entender, de manera que no se trata de algo hallado por el entendimiento, sino más bien de una necesidad consiguiente al modo de entender: y esto sucede cuando algunas cosas que no tienen entre sí orden alguno real, son entendidas

les trouverait dans le langage de son temps pourrait, a la rigueur, se contenter de leur donner un sens viable, même s'il ne correspondait pas intégralement a leur origine. Ainsi fit Saint Thomas. Il ne confronta jamais les deux définitions, mais uniquement les deux formules, leur atribuant une signification qui, bien qu'historiquement à notre avis déficiente, se rapprochait du sens primitif. L'explication albertiste du *relativum secundum dici*, elle, était à rebours des *Catégories* (...) Saint Thomas n'a jamais confronté les deux définitions, mais uniquement les deux expressions qui prétendaient les résumer. Généralement, il entend *relativum* du mot *relatif.* Entendue de la chose, la première expression désignerait directement le fondement, et la relation indirectament; l'autre, la relation elle-même, soit réelle, soit purement logique. *Esse* équivaut non pas à être, mais à *ratio.* Il y a bien un *relativum* (concret) *secundum dici,* mais non une *relatio secundum dici.* (...) En revanche, Jean de Saint Thomas et les thomistes suivants, ainsi que Suarez, établiront une relation *secundum dici* (...). Au surplus, ils feront de cette 'relation', la relation trascendental» (A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas,* Vrin, París 1952, pp. 402, 416, 417). Esta obra de KREMPEL es el estudio más completo sobre el tema que nos ocupa, y ha zanjado definitivamente la cuestión.

29. STO. TOMÁS, *De Pot.* q. VII, a. 10 ad 11.

30. ID., *S. Th.* I, q. 13, a. 3 ad 1.

ordenadamente [31]. Era fatal, sea dicho de paso, que la pérdida de la noción de acto de ser en metafísica, y el progresivo confinamiento inmanentista, debiese acabar por reducir el ser a relación: *relationes quae attribuuntur rebus intellectis prout sunt intellectae*, sin más distinciones.

Santo Tomás indica los modos según los que una relación puede ser de razón y no real. Uno es cuando la relación no tiene en la cosa nada sobre lo que fundarse (como son las que se atribuyen a Dios respecto de la criatura). Otro modo es cuando la relación no tiene una real diversidad entre los extremos, como es la relación de identidad (lo mismo es igual a lo mismo). Un tercer modo, cuando se designa una relación del ente al no-ente (nosotros somos predecesores de los que aún no existen). Un cuarto modo es cuando se pone una relación intermedia para entender una relación real que refiere por sí misma [32].

De esos modos posibles por los que una relación es sólo de razón [33], se sigue que, para que una relación sea real, es necesario que lo sean los dos términos, que éstos sean realmente diversos entre sí, que haya entre ellos algo medio real, y que este algo medio sea en su sujeto diverso del sujeto mismo. Todas estas condiciones se dan en la criatura, para afirmar que su relación al Creador es una relación real, y por tanto predicamental.

31. Id., *De Pot.* q. VII, a. 11.

32. Id., *In I Sent.* d. 26, q. 2, a. 1; *De Ver.* q. 1 a. 5 ad 16.

33. El texto tomista más completo donde se indican las condiciones para que una relación sea sólo de razón, es el siguiente: «Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo ut entia, quorum alterum tantum, vel neutrum est ens; sicut cum accipit duo futura, vel unum praesens, et aliud futurum, et intelligit unum cum ordine ad aliud, dicens alterum esse prius altero; unde istae relationes sunt rationis tantum, utpote modum intelligendi consequentes. Quandoque vero accipit unum ut duo, et intelligit ea cum quodam ordine; sicut cum dicitur aliquid esse idem sibi; et sic talis relatio est rationis tantum. Quandoque vero accipit aliqua duo ut ordinabilia (*capaces de relación real*) ad invicem, inter quae non est ordo (*real*) medius, immo alterum ipsorum essentialiter est ordo; sicut cum dicit relationem accidere subiecto; unde talis relatio relationis, ad quodcumque aliud, rationis est tantum. Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, in quantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur (*realmente*) ad aliud; sicut accipiendo scilicet ut terminum ordinis scientiae ad ipsum; et sic, cum quodam ordine ad scientiam, nomen scibilis relative significat; et est relatio rationis tantum. Et similiter aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster inquantum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum; unde huiusmodi relationes sunt rationis tantum» (Id., *De Pot.* q. VII, a. 11; *S. Th.* I, q. 13, a. 7).

Se trata, sin embargo, en este caso, de una relación no mutua: se da en la criatura, pero no en el Creador; ya que lo que funda la relación está realmente en la criatura, y como diverso de su esencia; y no se da en el Creador [34].

4. *La esencia de la relación*

Con gran concisión difícilmente traducible, afirma Santo Tomás: *propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum* [35], lo propio de la relación consiste en referir a otro, es un *respecto* a otra cosa con exclusión de cualquier otro contenido [36]. Es, pues, importante subrayar que, mientras los demás predicamentos predican algo (*aliquid*), la relación predica sólo *a* o *hacia algo* (*ad aliquid*). De ahí que haya relaciones que no ponen nada realmente en la cosa, sino sólo en la consideración de la cosa: las relaciones de razón [37].

De suyo, por tanto, la razón de relación no dice algo inherente en algo, sino sólo una referencia a otra cosa: referencia que algunas veces está en la misma naturaleza de las cosas, en cuanto estas cosas están realmente ordenadas entre sí; y que otras veces está sólo en la aprehensión de la razón que las relaciona [38].

Por eso, por su esencia propia, y no por su presunta trascendentalidad, la relación puede encontrarse en las criaturas (como accidente) y también en Dios (lo que conocemos sólo por Revelación divina) [39]. Así, la relación es *algo* de un modo muy particular, diverso de los otros entes. De cualquier otro ente decimos que es, en dos aspectos: en cuanto a su ser, y en cuanto a su *ratio quidditatis*, a su esencia. En cambio, la relación es algo según el ser

34. Id., *In I Sent.* d. 30, q. 1, a. 3 ad 3.
35. Id., *C.G.* IV, 14.
36. «Ea quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud» (Id., *S. Th.* I, q. 28, a. 1). Los textos al respecto son muy frecuentes en las obras de Santo Tomás: cfr. *In I Sent.* d. 2, q. 1, a. 5; C.G. II, 12; *De Pot.* q. 2, a. 5; q. 7, a. 10; *S. Th.* I, q. 32, a. 2; *In V Metaph.* 17; *In III Phys.* 1; etc.
37. Id., *De Ver.* q. 1, a. 5 ad 16.
38. Id., *S. Th.* I, q. 28, a. 1.
39. Id., *In I Sent.* d. 20, q. 1, a. 1; *De Pot.* q. 8, a. 2 ad 3 et a. 3 ad 1.

que tiene en su sujeto, pero según su propia razón no hace que sea algo, sino sólo que se refiera a otro [40].

En el ámbito de lo creado, vale para la relación, como para cualquier otro predicamento, la distinción entre esencia y ser, como distinción real [41]. Al considerar la *ratio relationis*, lo hemos hecho —en correspondencia con la composición que consigue necesariamente al ser participado— de modo abstracto, porque sólo en Dios hay identidad entre lo abstracto y lo concreto. En las criaturas, en cambio, lo concreto es precisamente un *congregatum*, algo congregado. Si existiese alguna cosa que no tuviese accidente alguno, necesariamente no habría allí diferencia entre abstracto y concreto, que es precisamente lo que sucede en Dios [42]. La subsistencia viene dada por el acto de ser (de este tema de la doctrina de Santo Tomás trataré más adelante), y por eso sólo en el *Ipsum Esse Subsistens* tanto la esencia como las relaciones (conocidas sólo por Revelación positiva) son idénticas al Ser. Pero en la criatura la relación no es su ser.

Relación es un nombre abstracto. Como dice Santo Tomás, para significar las formas simples usamos nombres abstractos; pero para significar cosas subsistentes utilizamos nombres concretos [43]. Así el relativo o relacionado (*relatum*) es el término concreto que corresponde al abstracto relación, y es precisamente el sujeto subsistente (que significa como totalidad: *per modum totius*) de todas sus formas (esencial y accidentales): lo que es significa el sujeto mismo que tiene ser [44].

Aunque esencia procede del gerundio latino del verbo ser [45], y el nombre de cosa proceda de la *quidditas*, como el nombre de ente viene del participio activo de *esse*, hay que prestar atención a la

40. «Relatio alio modo dicitur esse aliquid quam alia entia. In aliis enim entibus unumquodque dicitur dupliciter esse, et quantum ad esse suum, et quantum ad rationem quidditatis suae. (...) Sed relatio est aliquid secundum esse suum quod habet in subiecto, sed secundum rationem suam non habet quod sit aliquid, sed solum quod ad aliud referatur; unde secundum rationem suam non ponit aliquid in subiecto» (ID., *In I Sent.* d. 20. q. 1, a. 1).

41. ID., *In I Sent.* d. 8, q. 4, a. 2 ad 2.

42. ID., *In VII Metaph.* 5.

43. ID., *S. Th.* I, q. 32, a. 2.

44. «Quod est dicit ipsum suppositum habens esse» (ID.,, *In I Sent.* d. 8, q. 5, a. 2).

45. ID., *S. Th.* I, q. 39, a. 2 ad 3; C.G. I, 25.

distinción real que comporta toda realidad creada. Sin embargo, cuando se dice que el ser de la relación consiste en referirse a otra cosa, entonces hay que entender *ser* en el sentido de esencia, que es lo significado por la definición, y no en el sentido de acto de ser [46].

Como todos los accidentes, la relación real en el ámbito de la creación toma el ser del sujeto en el que inhiere, y de cuyo acto de ser participa; pero, en cuanto a su propia esencia, la relación no pone *algo* en ese sujeto, sino que lo refiere a otra cosa: la relación hace relativo a su sujeto, y accidentalmente relativo cuando se trata de una relación real creada.

En las criaturas la relación es siempre un accidente, pero no por su esencia o *ratio*, sino por el modo de tener el ser. De esta manera, ese accidente puede dejar de existir sin mutación alguna en su sujeto, porque su *razón propia* no consiste en estar en un sujeto, sino en una especie de transición a otro [47]. Y es según aquél a quien refieren (y no según el referido) como las relaciones se distinguen entre sí [48], en cuanto su propio respecto depende del término al que remiten, o término *ad quem* [49].

Parece que ha sido también esto causa de que gran parte de la Escolástica (obligada como estaba, por la Fe, a admitir relaciones en Dios) derivase hacia la noción de una relación trascendental: ya que el *ad-aliquid,* esencia de la relación, no significa como algo en lo que está, sino como algo externo, como un cierto medio entre la substancia referida y aquello a lo que es referida [50].

46. Cfr. Id., *In I Sent.* d. 33, q. 1, a. 1 ad 1. Por tanto en la definición del relativo «Philosophus non accipit esse secundum quod dicitur actus entis —sic enim relatio non habet esse ex eo ad quod dicitur, sed ex subiecto, sicut omnia alia accidentia— sed accipit esse pro quidditate vel ratione quam significat definitio» (Id., *In III Sent.* d. 8, q. 1, a. 5 ad 2).

47. Id., *De Pot.* q. 7, a. 9 ad 7.

48. Id., *In I Sent*. d. 27, q. 1, a. 1; *In I Sent.* d. 29, q. 1, a. 3 ad 4.

49. «Respectus relationis dependet ex termino ad quem» (Id., *Quodl.* IX, a. 4 ad 2).

50. «Ad-aliquid vero non significatur secundum rationem accidentis. Non enim significatur ut aliquid in quo est, sed ut ad id quod extra est (...) ut quoddam medum inter substantiam quae refertur et id ad quod refertur» (Id., *De Pot.* q. 8, a. 2).

5. *El ser de la relación*

En el ámbito de la creado, la distinción real entre esencia y acto de ser domina soberana en todo, en cualquier género o predicamento [51]. Es trascendental el ser; y lo que no es el ser entra en las categorías o predicamentos, tanto si es substancia como si es accidente. En los nueve predicamentos en que se divide el accidente, debemos, pues, considerar dos cosas: el ser que les compete como accidente, que es la inhesión en un sujeto (participación del ser substancial); y de otra parte, la propia razón o esencia de cada género o categoría [52]. Como hemos expuesto ya ampliamente, esto se aplica igualmente a la relación [53], a toda relación creada.

La cantidad y la cualidad, por ejemplo, hay que decir que alcanzan su propia razón categorial según su comparación al sujeto, en cuanto la cantidad es medida de la substancia, y la cualidad una disposición suya. La relación, en cambio, según su propia razón —como ya hemos dicho— no incluye la inhesión, y aparece más bien —con expresión de Santo Tomás— como *asistente,* no como intrínsecamente adherida; sin embargo, si consideramos la relación en cuanto accidente, así hay que decir que inhiere en su sujeto, y tiene ser accidental [54]: es por participación del acto de ser que constituye al sujeto subsistente.

Estamos aquí en uno de los puntos más característicos de la filosofía cristiana, de los que más debemos a la Revelación, aunque luego se hayan mostrado asequibles a la razón natural. El misterio sobrenatural de la Trinidad llevó a la metafísica a una especialísima profundidad en el estudio de la naturaleza de la relación. Ahora podemos decir que lo que llamamos *ad-aliquid* no tiene razón de accidente por el hecho de ser *ad-aliquid;* pero en cuanto es accidente, le corresponde ser en un sujeto, inhiriendo en él, no en cuanto es relación u orden ya que entonces sólo le corresponde ser

51. ID., *In I Sent.* d. 8, q. 4, a. 2 ad 2.
52. ID., *S. Th.* I, q. 28, a. 2.
53. ID., *In I Sent.* d. 26, q. 2, a. 1; d. 8, q. 4, a. 3; d. 33, q. 1, a. 1; *De Pot.* q. VII, a. 9 ad 7; etc.
54. «Ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae» (ID., *S. Th.* I, q. 28, a. 2).

a o para otro, como transitando hacia otro, y en cierto modo como *asistiendo* a la cosa relacionada [55], como adyacente o adjunta.

Que la relación sea algo real, depende de aquello que posee esta relación: como idéntico —es el caso de las relaciones intratrinitarias—, o teniendo su causa en el sujeto, como sucede en las criaturas [56]. La relación de la criatura a Dios es real en cuanto causada por el sujeto o teniendo en él su causa, pero no como idéntica a él. La *ratio relationis* depende del fin o término (de Dios mismo, Creador); pero su ser depende del ser del sujeto [57], como cualquier otro accidente. En lo que se afirma relativo, no sólo se encuentra un respecto o referencia a otra cosa, sino también algo absoluto: y esto tanto en las criaturas como en Dios, pero de modo diferente: pues lo que se encuentra en la criatura —además de lo contenido bajo la significación del nombre relativo— es otra cosa; en cambio, en Dios no es otra cosa, sino una y la misma [58].

Mientras en la Trinidad las relaciones constituyen las Personas divinas, en la criatura la relación a Dios supone el sujeto, y en él no es más que un accidente. Esto vale para todas las relaciones reales en la criatura: sólo se excluyen las de razón [59]. Lo absoluto es siempre anterior a lo relativo: y este absoluto es en las criaturas la realidad subsistente, que actúa como causa sustentante [60].

Es imposible identificar en la criatura el ser y la relación —cualquiera que ésta sea— y menos aún identificarla con la esencia: en las criaturas ninguna relación es realmente substancia [61]. A diferencia de lo que sucede en Dios, el ser de la relación en las criaturas es siempre un ser accidental [62].

55. «Inquantum enim accidens est, habet quod sit in subiecto, non autem in quantum est relatio vel ordo, sed solum quod ad aliud sit, quasi in aliud transiens, et quoddamodo rei relatae assistens» (Id., *De Pot.* q. 7, a. 9 ad 7).
56. Id., *De Pot.* q. 2, a. 4.
57. Id., *S. Th.* III, q. 2, a. 7 ad 2.
58. Id., *S. Th.* I, q. 28, a. 2 ad 2; q. 39, a. 1.
59. «Licet ad-aliquid non significetur ut inhaerens, tamen oportet ut sit inhaerens, et hoc quando relatio est res aliqua; quando vero est secundum rationem tantum, tunc non est inhaerens» (Id., *De Pot.* q. 8, a. 2).
60. «Relatio autem semper fundatur super aliquid absolutum» (Id., *De Ver.* q. 27, a. 4; *S. Th.* I, q. 28, a. 2 ad 2). «Accidens, secundum suum esse, dependet a subiecto sicut a causa sustentante» (Id., *Quodl.* III, a. 1; *In I Sent.* d. 33, q. 1, a. 2 ad 3).
61. «Nulla relatio est substantia secundum rem in creaturis» (Id., *In I Sent.* d. 4, q. 1, a. 1 ad 3).
62. Id., *In I Sent.* d. 33, q. 1, a. 1; d. 20, q. 1, a. 1; *C.G.* IV, 14.

En los entes, el *suppositum* o sujeto incluye la naturaleza, pero no al contrario [63]. Si se trata de entes corpóreos, compuestos de materia y forma, el individuo añade a la naturaleza de la especie la designación de la materia y los accidentes individuales [64]. El *suppositum* o sujeto (la persona, en la naturaleza racional) significa la totalidad subsistente, que tiene a la naturaleza específica como parte formal y perfectiva; y todo lo que hay en la persona —tanto si pertenece a su naturaleza como si no— *unitur ei in persona* [65], se integra en la unidad concreta personal, de la que el ser es acto de todo acto y de toda perfección. Así, *in persona,* se encuentra en el hombre la relación real a Dios, que marca indeleblemente en la criatura su origen y su fin y, por tanto, dinámicamente, con el *mediante* de la libertad, la tendencia a alcanzar aquella semejanza con su causa formal ejemplar.

Señalemos brevemente el *esse debilissimum,* el ser debilísimo que es característico de la relación. La relación está más lejos de la substancia que los demás predicamentos, porque tiene un ser más débil; lo que hace que inhiera en la substancia mediante algún otro predicamento [66]. En nuestro caso, supone efectivamente a la persona constituida y, por tanto, con su acto de ser que es el «constitutivo real» de la personalidad, y con todas las condiciones de la criatura real.

Ese *ens minimum,* esa mayor debilidad ontológica de la relación —y en concreto por lo que se refiere a la relación de la criatura al Creador— respecto de los otros predicamentos, señala *a parte contra* la infinita liberalidad divina al crearnos plenamente autónomos, al darnos el ser en propiedad privada, al dotarnos de libertad: en efecto, cuando Spinoza sustituyó esa relación predicamental por la unidad de la Substancia con simple distinción de modos, se vio obligado a transformar la libertad en una *necesidad*

63. Id., *De unione Verbi inc.,* a. 2 ad 11.
64. Id., *De spirit. creat.* a. 5 ad 9.
65. Id., *S. Th.* III, q. 2, a. 2.
66. «Relatio, realiter substantiae adveniens, et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur relatio» (Id., *C.G.* IV, 14). «Cum relatio habeat debilissimum esse, quia consistit tantum in hoc quod est ad-aliud-se-habere, oportet quod super aliquod aliud accidens fundetur; quia perfectiora accidentia sunt propinquora substantiae, et eis mediantibus alia accidentia substantiae insunt» (Id., *In III Phys.* 1). Cfr. *Comp. Theol.* I, 90; *De Pot.* q. 9, a. 5 ad 14; *In III Sent.* d. 2, q. 2, a. 2 sol. III; *In I Sent.* d. 26, q. 2. a. 2 ad; etc.

conocida. Conclusión típica de todo panenteísmo, espiritualista o materialista.

6. *La causa de la relación*

Como ya se ha dicho, el ser propio de la relación que adviene a la substancia, no sólo depende del ser de la substancia, sino también del ser de algo exterior [67]. La primera condición para que una relación sea real es que sean reales —que tengan acto de ser— los dos extremos [68]. Hemos ya insistido bastante en que, como accidente, el ser de la relación depende del sujeto, y como relación depende del ser de su término. Pero entre el término del que depende la *ratio relationis* y el sujeto del que depende su ser, hace falta un fundamento: las relaciones se fundan sobre algo que es su causa en el sujeto, como la igualdad sobre la cantidad, y el dominio sobre la potestad [69]. De ahí que una relación deje de existir por corrupción del sujeto o por sustracción de la causa; como la semejanza deja de ser cuando muere uno de los semejantes, o cuando se le quita la cualidad que los hacía semejantes [70]. Una relación es real cuando hay en su sujeto una causa real de esa relación [71].

El principio de toda relación es la acción y la pasión y la cantidad [72]. Como veremos más adelante, en el caso de la relación de la criatura a Dios, la criatura es referida a Dios por su substancia creada, como causa de la relación, y formalmente por la relación misma [73]. La causa es su misma realidad: radicalmente el acto de ser, intensivo y emergente, participado, causado. Y esa relación a Dios no es causada por ninguna otra forma [74]

67. Id., *C.G.* IV, 14.
68. Id., *In I Sent.* d. 26, q. 2, a. 1; *S. Th.* I, q. 28, a. 1; *De Pot.* q. 7, a. 9 ad 8.
69. Id., *In I Sent.* d. 2, exp. text. ad 2.
70. Id., *In IV Sent.* d. 41, q. 1, a. 1, sol. II.
71. Id., *De Pot.* q. 3, a. 3 ob. 7; *Comp. Theol.* I, 21; *In I Sent.* d. 26, q. 2, a. 2 ad 3; d 33, q. 1. a. 1 ad 1; *In III Sent.* d. 8, a. 5.
72. Id., *De ente et essentia,* 6; *De Pot.* q. 8, a. 1; *C.G.* IV, 24.
73. «Creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam sicut secundum causam relationis, secundum vero relationem ipsam formaliter» (Id., *De Pot.* q. 7, a. 9 ad 4).
74. «Non causatur ista relatio in huiusmodi substantia per aliquam aliam formam» (Id., *In De Causis,* 26): este texto se refiere a la «substantia cuius tota es-

Hay relaciones que tienen por causa el movimiento (en sentido amplio), en cuanto algo es movido en acto —como la relación entre motor y movido—; o en cuanto algo es apto para ser movido; o en cuanto algo ha sido ya movido: como el padre y el hijo pues no por la generación actual son tales, sino porque el hijo fue engendrado. La aptitud para ser movido, y el mismo mover, pasan; pero el haber sido movido es perpetuo: porque lo que ha sido hecho nunca deja de haber sido hecho, y por consiguiente la paternidad y la filiación nunca se destruyen por la destrucción de la causa, sino sólo por la corrupción del sujeto en uno de los dos extremos [75]. Así se ve la indestructibilidad de la relación a Dios en la criatura, en tanto la criatura es. En la criatura espiritual (y por tanto para el hombre, por lo que se refiere a su alma inmortal), en cuanto incorruptible según el ser substancial, no habrá corrupción del sujeto ni sustracción de la causa; y por tanto, la relación permanecerá para siempre en ella, en cuanto ente.

Pero las cosas cambian si se considera el obrar de estas criaturas, que es accidental (aunque procede *ex principiis subiecti*) y libremente puesto. Ese obrar debe ser ordenado y, por tanto, afectado por la relación a Dios, que es su causa radical (causa del acto de ser). Pero es aquí donde puede darse, en cierta medida, una corrupción del sujeto y también una sustracción de la causa: en la medida en que ese obrar sea más bien un deshacer (*deagere*), esté afectado por una privación de un «bien de orden» debido. Y recordemos que la corrupción no es propiamente del accidente, porque hablando con propiedad ningún accidente se hace o se corrompe; sino que se dice que se hace o se corrompe según que su sujeto comience o deje de ser en acto respecto de ese accidente [76].

Si además se tiene en cuenta que el accidente de la operación está llamado a ser el acto segundo y perfectivo (perfección última) de la criatura (que no es su propio fin, cuya esencia no es idéntica a su fin, sino que debe alcanzarlo); y perfección según la cual esa criatura es propiamente y por sí llamada «buena»; se puede ya entrever la catástrofe que constituye el pecado (desorden activo)

sentia est forma», pero «res composita ex materia et forma non habet esse nisi per consecutionem suae formae; unde per suam formam habet habitudinem ad primum essendi principium» (Ibid., 25).

75 Id., *In IV Sent.* d. 41, q. 1, a. 1, sol. II.

76. Id., *S. Th.* I-II, q. 110, a. 2 ad 3.

de la persona creada, del sujeto que obra desordenadamente, y así se aparta del orden del primer Agente, de Dios como *causa essendi,* y deja truncada y contrahecha la obra de su Creador.

Para que se altere una relación, basta que cambie alguno de los dos extremos; porque la causa de la relación es algo inherente en ambos extremos. Por eso, si en cualquiera de los dos se produce una mutación en lo que causaba la relación, ésta cambia también [77]. En la relación que ahora nos ocupa (sólo de razón en Dios, real en la criatura), la causa se encuentra tanto en Dios (Causa eficiente, final y formal ejemplar) como en la criatura constituida. De parte divina, es obvio que no hay mutación alguna, pero basta que ésta se dé en la criatura: como la acción de la criatura no es productora de ser, no habrá mutación en la relación consiguiente al ser de la criatura como tal, que queda para siempre ordenada a Dios Creador. Pero habrá mutación (positiva o negativamente, según la acción sea ordenada o no) en esa libre prolongación o participación de la relación a Dios que especifica la moralidad de la acción: así, el dinamismo de la relación que sigue al ser creatural se realiza o queda incompleto.

Aunque la relación no sea el término del movimiento por sí, sin embargo sigue al movimiento; como al aumento sigue la igualdad [78]. Tomando en sentido lato el término «movimiento», de manera que comprenda la acción moral humana, se ve que la naturaleza de esta acción (según que sea ordenada o no) revierte sobre la entidad de la relación a Dios, de alguna manera. Aunque la relación de suyo no sea término del movimiento, porque no hay movimiento hacia algo, *ad-aliquid*; sin embargo, como el movimiento termina en algún ente, necesariamente sigue alguna relación: como de que el movimiento de alteración termine en la blancura, se sigue una relación de semejanza con todo lo blanco [79]. En nuestro caso, se trata de la semejanza con la Perfección separada (el Ser divino) en cuanto participada en la medida dada al hombre, como causa formal ejemplar.

77. Id., *De Pot.* q. 7, a. 8 ad 5.
78. Id., *In I Sent.* d. 9, exp. text.
79. Id., *In III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 2 sol. III.

7. *La creación como causa de la relación creatural*

La creación no es en las cosas más que una cierta relación a Dios con novedad de ser [80]: pasivamente tomada, en la criatura, es esa relación a Dios como al principio de su ser [81]. En sentido propio no se trata de una mutación, aunque lo parezca así a nuestro modo de entender, en cuanto nuestro entendimiento toma una y la misma cosa primero como no existente, y después como ya existente [82]; pero esto es más bien algo imaginario, fruto del origen sensible de nuestro conocimiento. De suyo la creación es una *novitas essendi,* una novedad absoluta: *ex nihilo sui et subiecti.* Pasivamente tomada, la creación es un referirse a Aquel de quien se tiene el ser, consiguiente a la operación divina [83]: sin mutación, porque ésta implicaría algo que primero sería de una manera y después de otra [84], lo que ciertamente no se da en la creación donde no hay paso de potencia a acto. Sin movimiento, dejando únicamente la acción (divina) y la pasión (lo hecho por la acción en cuanto tal), queda la relación [85].

La razón de novedad o comienzo caracteriza a la creación de un modo radical. En la metafísica del ser no tiene sentido hablar de creación continuada, como hace Descartes; precisamente porque la creación comporta esa novedad y comienzo. Santo Tomás habla ciertamente de conservación, que no es más que la continuación del ser de la criatura [86]. Dios da el ser a las criaturas y el ser de suyo no dice tiempo y no dice devenir. La producción del ser no es temporal por sí misma, aunque nosotros la concibamos así en cierto modo, habituados como estamos al ámbito del *fieri,* del devenir, que es el propio de nuestra causalidad creada. Por lo que se refiere a las criaturas corruptibles, su ser se encuentra ya en el universo (importante sentido metafísico de la *materia quantitate signata* como principio de individuación). Por lo que se refiere

80. ID., *De Pot* q. 3, a. 3.
81. ID., *S. Th.* I, q. 45, a. 3.
82. ID., *C.G.* II, 18.
83. ID., *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 2 ad 4.
84. ID., *S. Th.* I, q. 45, a. 2 ad 2.
85. ID., *S. Th.* I, q. 45, a. 3.
86. «Conservatio non est nisi continuatio esse ipsius» (ID., *C.G.* III, 65). «Deus non alia operatione producit res in esse, et eas in esse conservat» (ID., *De Pot.* q. 5, a. 1 ad 2).

a las criaturas espirituales (comprendida el alma humana: aunque
aquí sí que Dios sigue creando nuevas almas en cada concepción),
no hay en ellas potencia real a la aniquilación, al no ser, por refe-
rencia a la cual pueda hablarse de continuación como algo no in-
cluido en su ser mismo.

Pero volvamos a la creación. La creación, formalmente tal, na-
da pone en el sujeto sino la relación al Creador: relación que, en
cuanto al ser que tiene en su sujeto, es un accidente consiguiente
al sujeto creado mismo. Pero en cuanto término de la acción divi-
na creadora, esa relación tiene una cierta razón de prioridad [87]. Co-
mo accidente es posterior, aunque no proceda de los principios del
sujeto (al contrario de lo que sucede con las potencias operativas);
pero en cuanto nace de la acción del Agente divino, y precisa-
mente de la acción con la que constituye al sujeto mismo o cria-
tura, en este sentido tiene una cierta prioridad [88]. En cuanto la
creación es una relación, la criatura (absoluta, no relativa) es su
sujeto y anterior a la relación en el ser, como el sujeto es previo al
accidente. Pero tiene una cierta razón de prioridad por parte del
término al que refiere, que es el Principio mismo de la Criatura:
Dios en su eternidad [89].

La real dependencia de la criatura con respecto a Dios, en su
mismo ser, es lo que constituye aquella relación; y siendo libre la
creación —el ser no es de la esencia de la criatura—, lo que tiene
esa dependencia como causa no puede ser más que un accidente.
La creación es la dependencia del ser creado en relación al Prin-
cipio por el que es constituido —Dios como causa del ser—, y así
pertenece al predicamento relación [90].

¿Es preciso hablar de accidente, y no basta la sola substancia

87. «Creatio, secundum rem, nihil ponit in subiecto nisi relationem tantum (...) Et haec quidem relatio, quantum ad illud esse quod habet in subiecto, accidens quoddam est, et posterius subiecto. Sed inquantum est terminus actionis divinae creantis, habet quandam rationem prioriatis» (Id., *Resp. ad Ioann. Vercell.*, decl. 108, dubior. q. 95).

88. »Prout ex actione agentis innascitur praedicata relatio, sic est quoddammodo prior subiecto, sicut et ipsa divina actio, quae est actio, quae est eius causa proxima» (Id., *De Pot.* q. 3, ad 3: ésta es la versión de los manuscritos, esencialmente seguida por la *editio Piana*).

89. Id., *S. Th.* I, q. 45, a. 3 ad 3.

90. «Est creatio (...) ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur; et sic est de genere relationis» (Id., *C.G.* II, 18).

creada para constituir por sí misma una relación? Esa relación es una cierta criatura, tomando el nombre de criatura para designar todo lo causado por Dios; por la que la substancia es formalmente referida a Dios. Esta relación es algo concreado [91], ya que los accidentes y las formas no subsistentes, como no son por sí, tampoco por sí son creados [92]. Lo creado es el sujeto, y precisamente por su acto de ser participado, que le hace ser, ser lo que es, y ser el sujeto de eso que es.

Pero la criatura, por su esencia o como ente, puede ser concebida sin esa relación [93]: posibilidad misma de un amor a la criatura que no diga amor al Creador. El caso de esta relación no es el caso de la potencia operativa (también accidente, en la criatura): como ésta procede de los principios de la esencia, el sujeto no puede considerarse sin esa capacidad [94] (aunque cualquier causa accidental la tenga impedida en su ejercicio). Por eso puede darse una acción desordenada, privada de la relación a Dios, y por tanto pecaminosa. Aquella relación que no puede faltar jamás, es la que sigue al ser substancial, al sujeto como tal, aunque como accidente [95]. Aun siendo accidente, no podrá faltar nunca, y señalará eternamente el fin por el que la criatura fue creada, también en el condenado.

Consiguiente al sujeto constituido por el acto de ser, esa relación creatural tenía que seguir la suerte de la noción misma del acto de ser: perdida ésta, se había de perder también la naturaleza de la relación a Dios, y por eso el sentido profundo del mal, la horrenda desfiguración del pecado.

El carácter accidental de esta relación no quita nada a su radical necesidad. Ni siquiera la omnipotencia divina podía —una

91. «Et ipsa creatura est, et non principaliter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum» (ID., *De Pot.* q. 3, a. 3 ad 7).

92. ID., *C.G.* II, 18.

93. «Omne subiectum accidentis potest intelligi sine accidente, quamvis quandoque accidens inseparabiliter sequatur subiectum» (ID., *In I Sent.* d. 26, exp. text.). «Creatura non est illa relatio secundum quam dicitur esse a Deo (...) Et ideo potest considerari in se, sine respectu eius ad Deum» (ID., *In III Sent.* d. 11, q. 1, a. 1 ad 7).

94. ID., *S. Th.* I, q. 9, a. 2.

95. «Hoc quod communiter invenitur in omnibus, et sine quo res esse non potest, non oportet quod sit substantia rei, sed potest esse aliqua proprietas consequens rei substantiam» (ID., *In V Metaph.* 10).

vez creado el existente— privarlo de esa relación [96]. Pero al hacernos libres, dueños de nuestros actos, capaces de participar nuestro ser substancial a los accidentes, nosotros mismos podemos privarnos de esa relación en nuestras obras, en nuestro dinamismo, y perder así la semejanza perfecta y terminal con nuestra causa formal ejemplar.

8. *La relación a Dios como bien de la criatura*

La perfección que en Dios se encuentra en perfecta identidad con su esencia, en la criatura implica composición [97]. Por eso en la criatura todo rechazo del fin o de la operación que al fin conduce, es siempre un replegarse sobre sí misma, una búsqueda demencial e inútil de la perfecta identidad que sólo a Dios conviene [98]. La criatura no es su fin: entre una y otro median la relación —que marca su origen y su destino— y su obrar libre. Por tanto, debe alcanzar aquel fin —por el que ha sido creada y que es el sentido mismo de su ser— con una operación, con un actuar libremente ordenado. Si la criatura fuese su propio fin, si su acto de ser y su esencia fuesen idénticos, ella misma sería, como Dios, su norma, la regla y la medida de sus actos [99]. Pero no lo es.

Así el pecado, el único verdadero mal, el mal de culpa consiste formalmente en la privación de modo, de especie y de orden en el mismo acto de la voluntad libre [100].

Si consideramos que en los existentes ordenados a un fin, del hecho mismo de ordenarse a ese fin o bien suyo, obtienen la

96. «Deus non potest facere quod creatura non dependat ab ipso, ita non posset facere quod esset absque huiusmodi accidentibus. Posset autem facere quod esset absque aliis accidentibus» (Id., *Quod.* VII, a. 10 ad 4).

97. «Non invenitur in creaturis aliqua diversorum generum in identitatem rei convenire, sicut relatio et substantia in divinis conveniunt (...) per omnimodam rei identitaten» (Id., *In I Sent.* d. 33, q, 1, a. 3 ad 4).

98. Id., *De Pot.* q. 9, a. 4 ad 16.

99. «Bonum ex hoc quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit: quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri, sicut regulae et mensurae. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere» (Id., *De Malo,* I, 3 ad 9).

100. Id., *De Malo,* I, 4 ad 7.

condición de buenos [101], si pensamos que la propia operación, el obrar de un existente es su fin, su última perfección, aquello por lo que *es*: y por eso, lo que se encuentra bien dispuesto para la propia operación es llamado virtuoso y bueno [102], y por último si tenemos en cuenta que toda substancia existe o *es* (tiene ser) para su operación [103], para la perfección definitiva, a la que ha sido destinada por un decreto libérrimo y amoroso de Dios... entonces se comprende bien la extrema gravedad de su privación, de ese deshacer (*deagere*) que es la acción *deordinata,* la acción sin orden y, así, sin norma y medida: una frustración eterna y definitiva.

La relación a Dios es un accidente necesario en la persona, consiguiente a la libre acción divina creadora; pero en la libre acción humana ese accidente es puesto por el sujeto como determinación de la operación, como intencionalidad, como dirección al fin o identificación con la voluntad de Dios, queriendo lo que Dios quiere, y haciendo lo que Dios dispone, y por eso en la medida, en el momento, del modo que Dios desea. Y éste es el bien moral, la perfección decisiva de la criatura libre, la más alta perfección natural participada: la unión amistosa con Dios: tener un mismo querer y no querer, la reciprocidad del amor.

101. «Ea quae ordinantur in finem, ex hoc ipso quod in finem vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant» (Id., *De Malo,* I, 2).
102. Id., *C.G.* III, 25.
103. «Omnis substantia est propter suam operationem» (Id., *C.G.* I, 45).

Capítulo III

EL ACTO PERSONAL DE SER

1. *Lo que tiene el ser*

«Ser uno mismo delante de Dios» es asumir plenamente la propia condición metafísica, y es la raíz de la vida moral. «Este es el origen y la fuente de toda originalidad. El que ha osado esto es el que tiene propiedad, es decir, ha logrado saber lo que Dios le había dado y cree, absolutamente y por eso mismo, en el carácter propio de cada uno. En efecto, el carácter propio no es mío, sino que es un don de Dios, con el que concede el ser. Esta es la insondable fuente de bondad en la bondad de Dios: que El, el Omnipotente, da de modo que el que recibe obtiene la propiedad»[1].

Es el *suppositum* el sujeto del acto de ser y, por tanto, del obrar y de la relación a Dios consiguiente a la creación, es el *agens relatum,* el agente relacionado, capaz de obrar por sí mismo para alcanzar su fin y originariamente marcado por su relación a Dios, es el agente religioso. La acción y la relación, lo mismo que la cantidad y la cualidad y los otros predicamentos accidentales, no son propiamente entes (*simpliciter entia*), porque ente es lo que tiene el ser (*quasi habens esse*), y esto compete sólo a la substancia, que subsiste. Los accidentes no son en sí. Si se les puede llamar entes es sólo para indicar que en ellos y con ellos algo es, son entes del ente (*entis entia*), dice Santo Tomás[2]. De ahí la composición y distinción real entre el agente y la acción, entre el relacionado y la relación, consiguiente a la distinción real entre la esencia o naturaleza y el acto de ser.

El formalismo escolástico perdió el acto de ser (*esse ut actus*)

1. S. Kierkegaard, *Los actos del amor,* trad. it. Rusconi, Milán 1983, p. 459.
2. *In II Metaphys.* I.

al identificarlo con la existencia, que es un resultado y no un componente metafísico. Seguidamente y ya sin el creacionista «delante de Dios», el moderno inmanentismo ha hipostasiado el pensamiento (*res cogitans*) y la cantidad (*res extensa*), como dos realidades en sí mismas, originando toda suerte de extraños universos mentales, donde el hombre se ha perdido como persona. Por el contrario, Santo Tomás no se cansa de afirmar que «propia y verdaderamente el ser se dice del supuesto subsistente. Los accidentes y las formas no subsistentes se dice que son, en cuanto con ellas algo subsiste; como la blancura se dice ente, en cuanto con ella algo es blanco. Hay algunas formas con las cuales algo es ente no simplemente, sino en cierto aspecto: es el caso de todas las formas accidentales. En cambio, hay otras formas por las que la cosa subsistente tiene simplemente el ser: constituyen el ser substancial de la cosa subsistente [3]. Sin embargo, tampoco en este caso la forma es el acto de ser, sino que lo tiene: en unos casos en sí misma y por sí misma, aunque no de sí misma (el ángel, el alma humana); en otros (toda forma substancial simplemente corpórea), en el compuesto.

En todo aquello a lo que le puede sobrevenir algo que no es de la esencia de su naturaleza, difiere la cosa y lo que la cosa es, es decir, el supuesto y la naturaleza. Porque en el significado de la naturaleza se incluye sólo lo que es de la razón de la especie. Pero el supuesto tiene no sólo lo que pertenece a la razón de la especie, sino que le sobrevienen otras cosas (*alia ei accidunt*); y así, el supuesto está por el todo, y la naturaleza o la quididad como su parte formal. Sólo en Dios no se encuentra nada que no sea su esencia, porque su ser es su esencia; y por eso en Dios es totalmente lo mismo el supuesto y la naturaleza. Pero ya en el ángel no es lo mismo, porque le sobreviene algo que no es de la razón de su especie: el mismo ser del ángel no es de su esencia o naturaleza; y así le sobrevienen otras cosas que pertenecen al supuesto, pero no propiamente a la naturaleza [4], como sus mismos actos y la misma relación a Dios consiguiente a su efectiva creación.

Es la noción metafísica de participación lo que ofrece a Santo Tomás la clave para desentrañar la estructura profunda del ente

3. *De unione Verbi incarnati*, a. 4.
4. Id., *Quodl.* II, q. 2, a. 4.

real. Lo que no es algo totalmente y por sí, lo es parcialmente y por otro. Lo que es por participación es causado por lo que es por esencia, y se compone realmente de participante y participado: componentes que están unidos entre sí como potencia y acto [5]. Así el par aristotélico acto-potencia trasciende el orden predicamental (forma-materia) y se sitúa en el plano del ser [6], donde el acto es el ser mismo participado (dado por Aquel que es el ser por esencia: el *Ipsum Esse Subsistens*) y la esencia es *potentia essendi,* una cierta capacidad de ser, determinada y constituida como tal por su acto propio, según el grado con que Dios Creador lo da a participar. Y éste es el ente real y concreto de nuestra experiencia.

«Propiamente la creación se refiere al ser de la cosa: de donde se dice en el Libro *De Causis* (prop. 8) que el ser es por creación, y lo demás por información. Pero simplemente y por sí, el ser pertenece al supuesto subsistente; las otras cosas se dicen ser en cuanto el supuesto subsiste en ellas: esencialmente, como la materia y la forma, y así la misma naturaleza se dice ser; o accidentalmente, como se dicen ser los accidentes [7]. El acto de ser creado constituye a lo que tiene el ser, que es compuesto de substancia y accidentes, de esencia y acto de ser. El supuesto es la totalidad del ente real, que tiene el ser como acto de todo acto y de toda perfección [8], como origen real de todas sus determinaciones positivas y de su singularidad. «El ser de cada cosa le es propio, y distinto del ser de cualquier otra cosa» [9]. Dios da al sujeto creado el ser en propiedad privada, y ese acto de ser participado es el origen de toda propiedad y fuente de toda originalidad, y gratuitamente constituye al ente en algo real, en algo «delante de Dios».

2. *El ser, el sujeto y la naturaleza*

La naturaleza sólo existe, sólo tiene ser en su sujeto, en el supuesto: la naturaleza humana sólo puede ser en el hombre, en

5. Ibid., III, a. 20.
6. Id., *C.G.* II, 54.
7. Id., *In III Sent.* d. 11, q. 1, a. 2.
8. Id., *De Pot.* q. 7, a. 2 ad 9.
9. Id., *De Pot.* q. 7, a. 3.

cada hombre [10]; fuera de él, es solamente una abstracción. Y al existente substancial es a lo que llamamos hipóstasis o supuesto.

En el Libro III de las Sentencias (d. 5, q. 1, a. 2), Santo Tomás expone sintéticamente el proceso semántico que históricamente ha tenido el término naturaleza. *A nascendo nomen accipit*... Naturaleza viene del verbo nacer. Comenzó significando la generación del viviente. De ahí pasó a significar el principio activo de esa generación, y más tarde el principio activo de cualquier mutación natural; después, el principio material de cualquier generación, y también su principio formal, que es el término de la generación. Pero como la generación no termina sólo en la forma substancial, sino en la substancia compuesta, el término naturaleza pasó a significar cualquier substancia, e incluso cualquier ente. Pero substancia, además de significar la materia y la forma, significa el sujeto mismo del que se dice este algo (*hoc aliquid*) y que no se predica de otro, como este hombre (*hic homo*), que es lo designado con el nombre de hipóstasis, y así la naturaleza indica lo que puede obrar o padecer (*agere vel pati*) de la manera que es propia a tal substancia. En el plano lógico, naturaleza pasó a significar la quididad o esencia expresada en la definición de la cosa, y así la diferencia específica.

El peligroso espíritu de abstracción, la tendencia a absorber la metafísica en la lógica, determinó el primado de esta última flexión semántica, hasta la casi total disolución de la significación hipostática. Tal vez influyó en esto la necesidad de distinguir en Cristo la naturaleza humana de la Persona divina; y en Dios, la naturaleza única y las tres Personas. Temas que Santo Tomás había resuelto mediante el *esse* divino, que hace ser a la naturaleza humana de Cristo (y constituye su Persona divina); y distinguiendo en la relación el *esse ad* (el referirse a) que le es propio, del *esse in* (inherencia) que le conviene sólo cuando es accidente. La doctrina del acto de ser fue la clave que la escolástica muy pronto perdió, y que la filosofía moderna no ha podido recuperar, precisamente por su radicalización de las exigencias formales (eidéticas).

Originariamente naturaleza viene de nacer. «Nacer es de alguna manera hacerse (*fieri*); pero nada se hace sino para que sea (*ut sit*). De modo que según a algo le conviene ser, así le conviene

10. Id., *In III Sent.* d. 2, q. 2, a. 3.

hacerse. Pero el ser propiamente es del subsistente, del que propiamente se dice que nace o se hace. La forma y la naturaleza se dicen ser *ex consequenti*, pues no subsisten, y se dicen ser en cuanto en ellas el supuesto subsiste. De manera que sólo *ex consequenti* conviene a la naturaleza hacerse o nacer; no como si ella naciese, sino porque es recibida por generación» [11].

Por lo que se refiere a los entes corpóreos, Platón y Avicena se engañaron, «porque atribuían el *fieri* o hacerse propiamente a sus formas, siendo así que el *fieri* es propio sólo del compuesto, del que es propio el ser. Las formas se dicen ser no como subsistentes, sino como aquello con lo que los compuestos son. De manera que se hacen no por propia facción, sino por la facción de los supuestos, que son transmutados por la transmutación de la materia, de la potencia al acto. De donde, lo mismo que los compuestos son hechos por agentes naturales, así también las formas que no son subsistentes [12], contrariamente a las subsistentes, que son hechas ellas mismas, propia y directamente creadas por Dios, al participarles el ser como acto.

Hay que distinguir entre las formas subsistentes (el ángel, el alma humana) y los compuestos de materia y forma corpórea. En éstos hay una doble composición: «del supuesto y de la esencia, que en la cosa material difieren necesariamente, ya que en lo material el individuo añade muchas cosas a la naturaleza de la especie, que comprende sólo la esencia; la otra composición es la de toda la cosa y su ser. En los entes inmateriales sólo se da esta segunda composición: de la cosa y su ser. En ellos la esencia no tiene el ser por algo que esencialmente difiere de ella, ya que es lo mismo la esencia y la cosa que es significada como teniendo ser (*habens esse*). Ahí la esencia no es como un principio solamente con lo que algo se dice ser, sino como teniendo ser absoluto no inherente. En cambio, en las substancias materiales y compuestas (de materia y forma), en las que la esencia difiere realmente del supuesto, la esencia sólo tiene ser por el supuesto, al que pertenece simple y absolutamente el ser. De donde en ellas la esencia no es como teniendo ser, sino como lo reducido al ser por un supuesto individual, que

11. Id., *In III Sent.* d. 8, q. 1, a. 2.
12. Id., *Quodl.* IX, q. 5, a. 11.

es lo que es absolutamente, y en lo que termina la acción del producente» [13]. Lo que aquí se delinea no es propiamente un «constitutivo formal» para el supuesto o hipóstasis (como inútilmente ha buscado la escolástica), sino más bien un «constitutivo real»: la esencia *ut habens esse,* siendo, teniendo el ser como acto. Esto requiere en los compuestos de materia y forma un principio de individuación: la materia *quantitate signata,* marcada por la cantidad, como parte fuera de las otras partes. Pero también es aquí el acto de ser lo que hace subsistir al individuo, aunque este acto de ser está ya radicalmente dado en la creación del universo, desde el comienzo.

En los entes creados el ser no es el sujeto del ser, como el correr no es el sujeto de la carrera. Y lo mismo que no podemos decir que el mismo correr corre, así no podemos decir ahí que el mismo ser (creado) sea. Lo que corre es el sujeto de la carrera, y como tal sujeto decimos que corre y participa del correr. De esta manera podemos decir que «el ente (*id quod est*) es, en cuanto participa el acto de ser. Y esto es lo que dice Boecio: 'el mismo ser aún no es', porque no se le atribuye el ser como a sujeto del ser: sino 'lo que es', 'recibida la forma de ser', es decir, recibiendo el mismo acto de ser, 'es, y consiste', o sea, subsiste en sí mismo. Pues ente no se dice propiamente y por sí más que de la substancia, que es lo que subsiste» [14]. Es claro que esto vale para la criatura, para el ser participado, porque el *Ipsum Esse Subsistens* verdaderamente es. Los entes, que tienen el ser recibido o participado, son por su acto de ser, pero no se puede decir propiamente que su ser sea, precisamente porque estos entes no son el ser, sino que son hechos ser *suscipiendo ipsum actum essendi,* recibiendo el acto de ser.

Tenemos así un sujeto que recibe el ser (que lo constituye como tal sujeto) según una cierta naturaleza (o grado en la perfección de ser). Esta naturaleza es ella misma sujeto del ser y por tanto subsistente, si numéricamente puede ser sólo una: lo que sucede cuando no puede ser recibida o participada, y así da lugar a una nueva composición de acto y potencia (forma y materia). En donde la materia participa (multiplica-divide) una forma, es el compuesto lo que es *potentia essendi,* y para esto ha de ser divi-

13. ID., *De natura materiae et dimens. interm.* c. 8.
14. ID., *In Boeth. de Hebd.* 2.

dida como materia, de modo que sea *esta* materia (*quantitate signata*) lo que recibe la forma, cuando ésta es educida de la potencia material por el agente; y mediante la forma es lo que es, por el acto de ser del compuesto y no de la sola forma o de la sola materia.

Situado en la frontera entre la substancia espiritual (el ángel) y las substancias estrictamente materiales [15], el hombre constituye un caso peculiar, donde la forma es ella misma subsistente o espiritual, y participa a la materia (al cuerpo) su propio acto de ser. Los padres hacen el cuerpo, pero este cuerpo es el cuerpo de *otro* hombre sólo porque Dios le infunde como forma propia un alma espiritual directamente creada por El [16], que participa el ser según un grado de perfección inferior al de las substancias separadas (en cuanto que inicialmente necesita del cuerpo para poder realizar sus operaciones específicas). Por eso, «aunque las almas se multiplican al mismo tiempo que los cuerpos, la multiplicación de los cuerpos no es la causa de la multiplicación de las almas» [17]. La causa es el acto de ser creado por Dios.

3. *La persona*

Este hombre es *hombre* porque tiene la naturaleza humana. Es *este* hombre porque esa naturaleza humana está individuada en cuanto la forma substancial (el alma) informa una materia cuantitativamente determinada y así distinta. Pero en definitiva este hombre *es* porque tiene efectivamente acto de ser, por el que esta naturaleza humana subsiste realmente y es sujeto de su vida y de sus actos, y es «alguien delante de Dios», es persona.

Enseña Santo Tomás [18] que por naturaleza se entiende la esencia de la cosa tal como es expresada por su definición; pero por persona se entiende ese algo que subsiste en esa naturaleza. En las substancias simples, que carecen de materia, la substancia es su esencia. En las compuestas, en cambio, la esencia no es el

15. Id., *S. Th.* I, q. 77, a. 2.
16. Id., *C.G.* II, 87.
17. Id., *C.G.* II, 81.
18. *In III Sent.* d. 5, q. 1, a. 3.

compuesto: la humanidad no es el hombre. La razón es que en la significación de la humanidad —o de la esencia o quididad— se contienen sólo los principios esenciales del hombre en cuanto es hombre, pero no todo lo que pertenece a la determinación de la materia, por la que la naturaleza es individuada, que es lo contenido en la significación de Sócrates, por lo que Sócrates es éste, diferente de los demás. Así la humanidad no se predica de Sócrates, no se dice: Sócrates es humanidad, sino: Sócrates tiene o participa de la humanidad, la naturaleza humana. En cambio sí se dice: Sócrates es hombre, porque este término (hombre) incluye tanto lo esencial como lo individuante, en totalidad. Pero el ser indistinto es incompleto, es ente en potencia: por tanto lo que subsiste no es hombre, sino este hombre, que es al que conviene la razón de persona. A la razón de persona compete que sea subsistente distinto y comprehensivo de todo lo que es en la cosa; mientras que la naturaleza sólo incluye lo esencial. En las substancias simples no difieren la naturaleza y la persona, porque la naturaleza no es recibida en una materia por la que resulte individuada, sino que es subsistente por sí; aunque entonces hablamos de naturaleza para referirnos a lo esencial, y en cambio hablamos de persona para indicar que subsiste.

Aquí los equívocos han sido demasiado frecuentes, y esto obliga a insistir en que la forma sola o la forma con materia se resuelven en ser como *potencia de ser*: la forma sola si es imparticipable, o el compuesto donde la forma es acto formal de la materia, y donde por tanto la materia puede multiplicar la forma, en cuanto que tiene *partes extra partes* (lo que requiere ya tener alguna forma y el acto de ser, y por tanto la creación previa *ex nihilo sui et subiecti,* de la nada).

Lo particular, añade Santo Tomás[19], incluye referencia tanto a la naturaleza común como a las propiedades. Se le llama *res naturae* (cosa de tal naturaleza) por su referencia a la naturaleza común. Se le llama, en cambio, supuesto para indicar su referencia *particular* a la naturaleza común, en cuanto subsiste en ella, pero excediéndola, al incluir las propiedades particulares. Y entonces usamos el término hipóstasis, como común a todas las substancias; y el de persona, para las substancias racionales. El de individuo,

19. *In III Sent.* d. 6, q. 1, a. 1.

para indicar lo individido en sí mismo; el de singular, para lo dividido de los demás. También usamos los términos de particular, individuo o singular, para referirnos a lo particular en cualquier género (por tanto, también para los accidentes). Mientras para las substancias usamos los términos de cosa, supuesto, hipóstasis y persona. Y como es de la razón de substancia que subsista en sí, estos términos se dicen sólo de la cosa completa subsistente por sí, y no se dicen ni de las partes ni de los accidentes.

Como el alma humana es parte de la naturaleza completa del hombre, Santo Tomás rehúsa el término persona para designar al alma separada [20]. Pero esto ha generado también algunos equívocos. Aunque la naturaleza humana completa incluya el cuerpo, el alma es directamente creada por Dios como subsistente en sí misma, y participando al cuerpo su propio acto de ser. Sabemos que subsiste en sí porque tiene operaciones (el entender y el amar) que no son corpóreas, al suponer la posesión intencional de la forma ajena en su alteridad, abstracta y universal, no determinada e individuada por materia alguna; y el obrar sigue al ser: una operación espiritual —inmaterial— supone una substancia espiritual. El cuerpo es condición inicial pero no origen o causa de la individualidad del alma [21]. Por eso, y teniendo en cuenta las connotaciones actuales del término persona (consciencia y libertad), no hay inconveniente alguno en decir que, después de la muerte del hombre, el alma separada sigue siendo persona, aunque entonces (y hasta la resurrección) ya no participe su propio acto de ser al cuerpo, y le falte algo para ser propiamente un hombre; pero sigue siendo el mismo sujeto individual y singular de su ser y de su obrar [22], sigue siendo el mismo «alguien delante de Dios». Lo que muere es el compuesto de materia y forma, por la separación de sus partes esenciales, consiguiente a la indisposición de la materia. El alma es inmortal porque en sí misma es simple y subsistente, como tal ha recibido el ser, ha sido individualmente creada por Dios [23]. El ser de este hombre —contrariamente al de cualquier individuo de naturaleza simplemente material— no resulta de una transmutación en la materia preexistente, obrada por

20. Id., *S. Th.* I, q. 75, a. 4 ad 2.
21. Id., *C.G.* II, 81.
22. Id., *De Anima* a. 1 ad 2.
23. Id., *De Pot.* q. 3, a. 10.

agentes naturales; sino que le es dado a su alma directamente por Dios, y sólo Dios —y no transmutación material alguna— se lo puede quitar, si positivamente decide aniquilarlo, reducirlo a la nada. Por eso el alma es inmortal.

Harían bien los moralistas en insistir en la inmortalidad más que en la muerte, si quieren imponer respeto al hombre. La muerte sola no basta: puede llevar al *carpe diem,* a sacar del presente todo el placer posible, o a la indiferencia radical. Lo que impone no es saber que voy a morir, sino que soy inmortal, y que estoy aquí —en el tiempo— decidiendo mi eternidad.

La instancia platónica (inmortalidad del alma) y la aristotélica (unión substancial de alma y cuerpo, como forma y materia), aparentemente contrapuestas, quedaban conciliadas en Santo Tomás mediante su original noción de acto de ser y la complementaria de participación: el alma recibe su propio acto de ser y lo participa al cuerpo, como su forma, que, sin embargo, es en sí misma subsistente. Nada tiene de extraño que, perdida aquella noción y a la vez rechazada la neoplatónica de participación —capital en la metafísica tomista—, tanto Duns Escoto como Cayetano, por opuestas que fueran sus respectivas posiciones, coincidieran en no ver la posibilidad de una demostración de la inmortalidad natural del alma, aunque la admitieran por fe [24].

Más y antes que significar la verdad de la proposición como cópula, «el ser pertenece a la naturaleza de la cosa, en cuanto dividida en los diez géneros. Ciertamente ese ser está en la cosa, como el lucir es el acto de lo que luce. Alguna vez, sin embargo, se toma el ser por la esencia, según la que es tal cosa, ya que fue costumbre usar el nombre del acto para significar los principios de las cosas, como las potencias o los hábitos» [25]. Es, por tanto, una derivación semántica —que ha desorientado a bastantes— hablar de ser para significar la esencia, como es una derivación denominar a cualquier potencia por su acto (ciertamente la potencia se conoce sólo por su acto). «El ente subsistente es lo que tiene ser como lo que es, aunque la naturaleza o la forma como aquello con lo que es: de donde ni de la naturaleza de la cosa ni de sus partes

24. E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana,* Rialp, Madrid 1981, pp. 272-279.

25. STO. TOMÁS, *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 2.

se dice propiamente ser, si ser se toma del modo predicho; y de modo semejante tampoco se dice de los accidentes, sino del supuesto complejo, que es según todo eso» [26].

Santo Tomás dice que —en los compuestos materiales— la forma da el ser, pero como acto de la materia, con la que constituye la *potencia de ser*. «La forma hace ser, pero no de tal manera que ese ser sea de la materia o de la forma, sino del subsistente» [27]. La forma hace que la materia pueda ser, en cuanto constituida en compuesto que puede subsistir por sí. La forma es acto en el orden predicamental, donde la materia es potencia. Pero la forma sola —si es subsistente por sí o espiritual— o la forma con la materia constituye a su vez la *potentia essendi* [28], la potencia en el orden trascendental del ser. La forma no es el acto de ser; ni el acto de ser es propiamente una forma, sino que es el acto de la forma o del compuesto del que la forma es una parte: el ser es del todo y así de sus partes [29]. Y este ser es único: «la unidad de la cosa es consiguiente a su ser; de donde de la misma manera se predica de la cosa el ente y lo uno, que es convertible con el ente. No es por su acción como la cosa tiene unidad; y así no puede ser que el supuesto sea uno y su ser no sea uno; pero puede ocurrir que el supuesto sea uno, y que su acción no sea una» [30] sino múltiple, precisamente porque la acción no es subsistente, sino que subsiste en el supuesto, en la persona que obra, y de cuyo acto de ser participa. Lo que es, es la persona; y es esa persona la que puede obrar y obra, de tal manera que sus obras son suyas; el ser es su acto, es el acto de la totalidad (forma y materia, substancia y accidentes, esencia y facultades, naturaleza y operación); es el acto que constituye al ente como ente real (*ut habens esse*) y operativo.

4. *La substancia espiritual*

Sabemos con certeza, por Revelación, que existen substancias puramente espirituales. Pero además no constituyen propiamente

26. Ibid.
27. Ibid. ad 1.
28. Id., *C.G.* II, 54.
29. Id., *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 3.
30. Id., *In III Sent.* d. 18, q. 1, a. 1 ad 3.

un misterio: tanto Platón como Aristóteles, y con ellos otros muchos filósofos de la antigüedad, concibieron muy bien su existencia. Efectivamente, es la materia lo que depende de la forma, y no al contrario; por tanto, nada impide que haya formas no corpóreas (y así no multiplicadas materialmente, sino constituyendo cada una su propia especie). Su consideración puede ser útil para comprender mejor la naturaleza del alma humana, que no es sólo —como en los entes materiales— la forma de tal materia, sino que es subsistente por sí misma, directamente creada por Dios (*ut habens esse*) y así capaz de operaciones espirituales (de conocer y de amar) e inmortal.

«Cuando las cosas dependen unas de otras de tal modo que las unas son causa de las otras, la que juega el papel de causa puede tener el acto de ser sin la otra, pero no a la inversa. Así es la relación de materia y forma: la forma es la que da el acto de ser a la materia. Por eso, es imposible que la materia exista sin una forma, pero no es imposible que una forma exista sin materia. En efecto, la forma en cuanto forma no depende de la materia; y si hay formas que no pueden existir más que en una materia, esto es consecuencia de la distancia a la que se encuentran del primer principio, que es el Acto primero y puro. Así las formas más próximas al principio primero son formas subsistentes sin materia, porque la forma no necesita de la materia según todo su género, como dijimos. Y estas formas que no necesitan de la materia para existir, son espíritus puros» [31]. Esta doctrina permitió establecer la existencia, o al menos la posibilidad de substancias separadas o formas subsistentes.

Y es esto, aplicando también el principio del Pseudo-Dionisio de la contigüidad de los grados de ser, según el cual lo superior de lo inferior se toca con lo inferior de lo superior, lo que clarificaría también la peculiaridad del alma humana, situada ontológicamente entre los espíritus puros y los compuestos estrictamente materiales. «Como el alma humana es la que más potencia tiene entre las substancias espirituales, también se encuentra más próxima que ninguna de ellas a las realidades materiales, hasta el punto de que hace participar a la realidad material de su propio acto de ser. Así, de esta alma y de este cuerpo resulta un solo acto de ser

31. Id., *De ente et essentia*, c. 5.

en un único compuesto, aunque dicho acto de ser, por pertenecer al alma, no depende del cuerpo. Por debajo de esta forma que es el alma, hay otras formas que tienen más potencia y están más próximas a la materia, tan próximas que su acto de ser depende de ella»[32]. Una vez más juega aquí una función clarificadora determinante la noción neoplatónica de participación, aplicada al ser como acto.

En los compuestos de materia y forma, la forma es el mediante trascendental por el que la materia llega a ser. «Pero la forma no tiene ser por otra forma. De donde si hay una forma subsistente, inmediatamente es ente y una, y no tiene una causa formal de su ser; tiene sin embargo una causa que influye el ser, pero no una causa moviente que la reduzca desde una potencia preexistente al acto»[33] ya que de suyo procede de la nada. Esta forma no tiene otra causa formal —de lo contrario se abriría una serie al infinito—, pero recibe y es constituida por el ser como su acto: acto formalísimo, acto de todo acto y de toda perfección. Pero este ser es directamente creado, y no educido de una potencia preexistente (ni en la tierra ni en el cielo), sino totalmente *ab alio*: creado, de la nada. Y es este ser participado el que hace que la forma sea entonces —y no antes— una real potencia de ser, en cuanto constituida como forma subsistente por su propio acto de ser, por el ser participado según un determinado grado de perfección, dependiente de la libre voluntad creadora de Dios. Así, ese acto de ser es de alguna manera trascendente y a la vez radicalmente inmanente, causa radical y profunda de todo el ente, acto intensivo emergente y secretísimo, al mismo tiempo que completamente gratuito y realmente distinto de la esencia, de la que —en la criatura, precisamente por ser criatura— el ser no es parte y que no es de ningún modo exigido por ella.

Toda la verdad metafísica de la creación está aquí: simultáneamente evidente —como evidente es el ente efectivamente creado— y misteriosa, como misteriosa e indeducible es la voluntad creadora de Dios. Quien no sepa mantener a la vez esta doble vertiente, es incapaz de hacer metafísica, y no logrará saber nunca

32. Ibid.
33. Id., *De spir. creat.* a. 1 ad. 5.

nada del ser, que sin embargo es el acto de toda realidad y la consistencia misma de toda verdad.

«La substancia del ángel no es su ser (esto compete sólo a Dios, a quien por sí mismo se debe el ser, y no por otro). En el ángel encontramos su substancia o quididad, que subsiste, y su ser, con el que subsiste: es decir, con cuyo acto de ser es, como por el acto de correr se corre. Y así decimos que el ángel está compuesto de ser (*esse*) y de lo que es (*quod est*). Considerada en sí misma, la substancia del ángel está en potencia para el ser, teniendo el ser de otro (*ab alio*), y siendo el ser su acto. En consecuencia, hay en él composición de acto y potencia; así podría concederse que hay en él materia y forma, si es que debe llamarse forma a todo acto, y materia a toda potencia. Pero eso no procede en este caso, porque el ser no es acto que sea parte de la esencia, como lo es la forma; la misma quididad del ángel o de su substancia es subsistente por sí, lo que no compete a la materia» [34]. Es muy conocido el contexto doctrinal de esta afirmación de Santo Tomás: la tendencia a atribuir una cierta materia al ángel, para poder explicar la potencialidad. Actualmente el error es más bien el contrario: negar espíritu al hombre.

5. *La persona humana*

Una vez que Descartes decidió (porque fue una verdadera decisión arbitraria) abandonar el ser de la experiencia, para juzgar de todo según la esencia como quididad y definición, no es que se distinguiera mejor —como él afirmaba— el alma del cuerpo, la forma de la materia, sino que se hicieron irreconciliables: o forma (*res cogitans,* pensamiento) o materia (*res extensa,* extensión), recíprocamente excluyentes en sus respectivas nociones abstractas, aunque reductibles lógicamente a la conciencia, como acto o como contenido: es decir, filosofía de la inmanencia. Para hacer esto, había que abandonar al subsistente, y —contra toda evidencia— mantenerse en el nivel de los actos formales. Sin embargo, para mejor desembarazarse del ser se debían abandonar también las formas substanciales y replegarse al ámbito de los accidentes: la

34. Id., *Quodl.* IX, q. 4, a. 6.

acción (pensar, querer), la relación (lógica), la cantidad (la medida como ciencia). La Substancia spinoziana, el Yo fichtiano, el Espíritu absoluto hegeliano, el Género de Feuerbach, la Sociedad marxista, el Ser como tiempo de Heidegger... no son más que variantes de aquella pérdida del subsistente real, consiguiente a la pérdida del acto de ser y de la participación trascendental, que en vano Kierkegaard trataba de recuperar con su potente grito ético y religioso en favor del singular. «Se trata de la verdad obvia de que existente es sólo el individuo singular, no el género que es un abstracto: también este principio dice Kierkegaard que lo ha obtenido del pensamiento clásico, y sobre todo de Aristóteles, para quien existen en la naturaleza solamente los individuos, y los géneros y las especies únicamente en cuanto realizados en los individuos. Por el contrario, el pensamiento moderno se ha caracterizado por la progresiva remoción del Singular, y por eso de la persona, a favor del universal abstracto, ya en forma de substancia inmóvil, ya como humanidad histórica abandonada a los eventos del tiempo. Por eso, Kierkegaard al Singular contrapone la masa, la muchedumbre, el público... que son las categorías de lo inauténtico, del desobligarse y de la irresponsabilidad» [35].

Las personas son personales, individuales e irrepetibles, por su acto de ser. «En las criaturas los supuestos son distintos por el ser» [36]. En las criaturas espirituales ese acto de ser es directamente creado para ellas por Dios: y ese acto de ser constituye a ese supuesto en persona.

Santo Tomás asume la fórmula de Boecio: «persona en general significa la substancia individuada de naturaleza racional» [37]; pero precisa: aquí «substancia, no se pone en la definición de la persona en cuanto significa la esencia, sino en cuanto significa el supuesto» [38], en cuanto designa la particular referencia (*habitudo*) a la naturaleza racional común, particular referencia que viene dada por el acto de ser.

El obrar sigue al ser. Obra el que es, el subsistente, el supuesto que —cuando la naturaleza es intelectual— es persona. Propia-

35. C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli editori, Rimini 1983, p. 210.
36. Sto. Tomás. *In I Sent.* d. 39, q. 1, a. 3 ad 1.
37. Id., *S. Th.* 1, q. 29, a. 4.
38. Ibid. q. 30, a. 1 ad 1.

mente hablando no es la potencia o la facultad la que obra, ni la esencia, sino el hombre, o el alma subsistente [39]. Es el hombre el que conoce, el que quiere, el que obra: el hombre singular, el subsistente, que significa la totalidad, mientras la naturaleza indica sólo su parte formal [40].

El tema metafísico de la persona es específico de la filosofía cristiana, en cuanto se vio estimulada por el misterio sobrenatural de la Encarnación del Verbo. Afirma Santo Tomás [41] que no se puede decir: «Cristo, en cuanto hombre, es persona», y sí, en cambio, «Cristo, en cuanto este hombre, es persona», porque así se está señalando al supuesto de la naturaleza humana, supuesto que viene constituido por el acto de ser, y que en Cristo es divino: «Cristo, en cuanto hombre, es substancia de naturaleza racional: pero en cuanto este hombre, es substancia individuada de naturaleza racional; y así, en cuanto este hombre, es persona; de la misma manera que, en cuanto este hombre, es Dios» [42].

Igualmente, «tampoco Pedro, en cuanto hombre, es persona, sino en cuanto este hombre; porque no se dice con propiedad 'el hombre es persona', sino que hay que decir 'este hombre es persona'» [43].

El principio de individuación (*materia quantitate signata*) determina la posibilidad de la persona humana, pero sólo el acto de ser la constituye. Veámoslo sintéticamente: ESTE (materia sellada por la cantidad: participación a nivel formal, doble potencialidad, intervención de los accidentes) HOMBRE (naturaleza: forma como acto y materia como potencia que recibe) ES (acto de ser) PERSONA (indica la totalidad real, el subsistente: el *habens esse*). Y éste es el término de la generación, porque «la naturaleza no intenta producir la naturaleza sino en el supuesto y por tanto no intenta generar la humanidad, sino el hombre» [44]. La humanidad o naturaleza humana es sólo la parte formal, por la que este subsistente es hombre y no otra cosa.

Las partes substanciales son la materia y la forma; y «estas

39. Id., *Quodl.* VII, q. 2, a. 5.
40. Id., *De unione Verbi incarnati,* a. 3.
41. *In III Sent.* d. 10, q. 1, a. 2.
42. Ibid., ad 1.
43. Ibid., ad 2.
44. Id., *In III Sent.* d. 8, q. 1, a. 2 ad 2.

partes, como no subsisten ni en acto ni en potencia, no se dice que se hagan por sí; a menos que la forma sea subsistente, como ocurre con el alma humana, que es hecha por creación, aparte de la facción por la que el compuesto es generado. La naturaleza humana, cuyo significado es de parte (es la parte esencial del sujeto), no está hecha para subsistir, ya que no puede existir en la realidad más que en su unidad indivisible (*in atomo*), esto es, en el supuesto. Por tanto, no se puede decir que la naturaleza nace»[45], sino que nace esta persona de naturaleza humana. No nace la naturaleza humana, sino un hombre, este hombre precisamente, de estos padres. Aunque aquí tenemos una verdadera novedad de ser (lo que no sucede en las otras mutaciones substanciales, sean o no generaciones), en cuanto que esta alma es creada directamente por Dios, y no educida por transmutación de la materia o potencia preexistente[46], donde sólo preexisten formas materiales y nunca espirituales (que suponen una participación en el ser de grado esencialmente superior).

La unidad del ser del hombre no compromete la espiritualidad y la consiguiente inmortalidad del alma. El alma humana es espiritual (por eso son espirituales sus operaciones de conocer y amar al otro en cuanto otro, e incluso a sí mismo de alguna manera en cuanto otro, es decir, objetivado; y el obrar sigue al ser). Este alma depende del cuerpo sólo en cuanto a su inicio, pero no en su ser ni en cuanto a su fin (la unión con Dios por el conocimiento y el amor). «Como dice Avicena, el alma, aunque no depende del cuerpo en cuanto a su ser o en cuanto a su fin, depende sin embargo de alguna manera en cuanto a su principio. La razón es que los universales sólo tienen ser en la mente, y así lo que se produce en la realidad, se produce en cuanto se individúa. Y como el alma no puede tener ser individuado más que al unirse al cuerpo como su forma, como se ha demostrado, no puede empezar a ser más que en el cuerpo; sin embargo, en el cuerpo adquiere ser absoluto, no deprimido u obligado al cuerpo; y por consiguiente, también después de la destrucción del cuerpo, permanece según su ser individuada y distinta de cualquier otra alma»[47]. Precisamente porque lo que hace subsistir es el ser, el acto de ser.

45. Ibid., ad 1.
46. ID., C.G. II, 86.
47. ID., *In II Sent.* d. 17, q. 2, a. 2 ad 4.

Es aquí donde la naturaleza humana se toca con la angélica, según el ya citado principio de la contigüidad de los grados de ser. «El alma y el ángel convienen en que tanto una como el otro son substancias subsistentes, que tienen el ser absoluto, y no tienen la materia como parte. De donde se sigue la intelectualidad en una y otro. Difieren, sin embargo, en que, siendo la naturaleza angélica más sublime y más próxima a Dios, adquiere para sí un ser más alto, del que no puede participar en modo alguno el cuerpo, y por eso el ángel no puede ser forma del cuerpo. En cambio, el alma adquiere un ser inferior y menos noble, en el que se le une el cuerpo, de manera que es uno el ser del alma y del cuerpo, que es ser del compuesto» [48], el acto de ser que el alma subsistente participa al cuerpo, donde (*in quo* y no *ex quo*) es creada por Dios como su forma.

Así hay que decir que la muerte del hombre es natural —en cuanto alma y cuerpo son separables, de alguna manera contrarios— y que es natural la inmortalidad del alma. En cambio, es preternatural la resurreción, que excede a la energía y a toda exigencia de la naturaleza. Aquí sucede algo análogo a la Encarnación del Verbo Divino, donde la naturaleza humana, «aunque acceda estando ya el ser completo (el Ser divino), no accede o se une accidentalmente, porque es llevada a la unión en aquel ser (el divino en la Persona de Cristo) como el cuerpo se une al alma en la resurrección» [49].

Esta peculiaridad del hombre en relación a cualquier otra naturaleza corpórea hace de la persona, de cualquier hombre, algo muy superior a un simple individuo de una naturaleza universal, donde la especie es superior al individuo, donde el individuo está al servicio de la especie. «Tienen razón los pájaros cuando atacan a picotazos, hasta la sangre, al pájaro que no es como los otros, porque aquí la especie es superior a los individuos singulares. Los pájaros son todos pájaros, ni más ni menos. En cambio, el destino de los hombres no es ser 'como los otros', sino tener cada uno su propia particularidad» [50]. Con su característico estilo paradójico, el filósofo danés afirma, en consecuencia, que mil hombres son

48. Id., *In II Sent.* d. 17, q. 2, a. 2 ad 5.
49. Id., *In III Sent.* d. 6, q. 3, a. 2 ad 2.
50. Kierkegaard, *Diario* IX A 80, trad. it. Morcelliana, Brescia 1980.

menos que un hombre [51]. Y no sólo por la despersonalización que, en el plano psicológico y moral, sobreviene fácilmente cuando el hombre se diluye en la multitud. O mejor dicho, esta despersonalización sobreviene tan fácilmente precisamente porque el hombre no viene al ser de modo cuantitativo, por división de la materia (que, con una o más formas, ya es; y que contiene desde su comienzo las naturalezas universales corpóreas en potencia), sino por creación directa de Dios, que da el acto de ser a esta alma, y la constituye en *alguien* original, único e irrepetible. «Cuántas veces he escrito que Hegel, como el paganismo, en el fondo hace de los hombres un género animal dotado de razón. Porque en un género animal vale siempre el principio: el singular es inferior al género. El género humano, por el contrario, tiene la característica, precisamente porque cada Singular es creado a imagen de Dios, de que el Singular es más alto que el género» [52].

Dice Santo Tomás que el hombre, después de los ángeles, es la más semejante a Dios de todas las criaturas: «no en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma, que tiene voluntad libre e incorruptible, por lo que se asemeja a Dios más que las otras criaturas» [53]. El ser de su alma inmaterial y subsistente le hace capaz de entenderse y amarse, como Dios, y así producir el verbo y el amor de sí, con lo que viene a ser una imagen natural de la Trinidad divina [54]. Y por fin le hace «capaz de Dios, porque sólo ella puede conocerle y amarle explícitamente» [55].

6. *Persona y metafísica*

No hay más que un modo de fundamentar radicalmente el valor absoluto de la persona: recuperar la metafísica del acto de ser. La tendencia a absorber la metafísica en la lógica, el energuménico abstractismo ha sido una constante histórica. Con formas muy variadas, no es difícil reconocerlo, insidioso, en toda la historia de la filosofía, desde Parménides hasta Heidegger, no obstante su

51. Ibid., IX A 91.
52. Ibid., X^2 A 426.
53. Sto. Tomás, *In Symb. Apost.* a. 1.
54. Id., *De Pot.* q. 9, a. 9.
55. Id., *De Ver.* q. 22, a. 2 ad 5.

menos que un hombre [51]. Y no sólo por la despersonalización que, en el plano psicológico y moral, sobreviene fácilmente cuando el hombre se diluye en la multitud. O mejor dicho, esta despersonalización sobreviene tan fácilmente precisamente porque el hombre no viene al ser de modo cuantitativo, por división de la materia (que, con una o más formas, ya es; y que contiene desde su comienzo las naturalezas universales corpóreas en potencia), sino por creación directa de Dios, que da el acto de ser a esta alma, y la constituye en *alguien* original, único e irrepetible. «Cuántas veces he escrito que Hegel, como el paganismo, en el fondo hace de los hombres un género animal dotado de razón. Porque en un género animal vale siempre el principio: el singular es inferior al género. El género humano, por el contrario, tiene la característica, precisamente porque cada Singular es creado a imagen de Dios, de que el Singular es más alto que el género» [52].

Dice Santo Tomás que el hombre, después de los ángeles, es la más semejante a Dios de todas las criaturas: «no en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma, que tiene voluntad libre e incorruptible, por lo que se asemeja a Dios más que las otras criaturas» [53]. El ser de su alma inmaterial y subsistente le hace capaz de entenderse y amarse, como Dios, y así producir el verbo y el amor de sí, con lo que viene a ser una imagen natural de la Trinidad divina [54]. Y por fin le hace «capaz de Dios, porque sólo ella puede conocerle y amarle explícitamente» [55].

6. *Persona y metafísica*

No hay más que un modo de fundamentar radicalmente el valor absoluto de la persona: recuperar la metafísica del acto de ser. La tendencia a absorber la metafísica en la lógica, el energuménico abstractismo ha sido una constante histórica. Con formas muy variadas, no es difícil reconocerlo, insidioso, en toda la historia de la filosofía, desde Parménides hasta Heidegger, no obstante su

51. Ibid., IX A 91.
52. Ibid., X² A 426.
53. Sto. Tomás, *In Symb. Apost.* a. 1.
54. Id., *De Pot.* q. 9, a. 9.
55. Id., *De Ver.* q. 22, a. 2 ad 5.

denuncia del «olvido del ser» (*Vergessenheit des Seins*). Santo Tomás encontró esa tendencia en el llamado «hilemorfismo universal», para el que el género como elemento lógico indeterminado se identificaba con la materia, y que afirmaba, en consecuencia, en toda substancia tantas materias y tantas formas cuantos son los géneros lógicos y las correspondientes diferencias específicas; llegando así a sostener la «multiplicidad de las formas substanciales» en el hombre.

A esto Santo Tomás opuso su metafísica del ser, que Cornelio Fabro [56] caracteriza en cuatro momentos: Primero, el concepto aristotélico de acto como perfección emergente en sí y por sí, y por tanto como afirmación y positividad ontológica. Esto comporta la primacía del acto sobre la potencia, tanto en el orden de la operación como en el de la consistencia esencial. Así, aunque las esencias corpóreas están compuestas de dos partes, materia y forma, el primado constituyente corresponde a la forma, en la que se resuelve la materia como potencia (contra la tendencia a resolver el acto en la potencia: la actualidad en la posibilidad). De ahí que la composición lógica de género y diferencia específica no comporte necesariamente la materialidad. Así en las substancias separadas o puramente espirituales, el género y la diferencia de su definición no indican ya dos principios ontológicos opuestos, sino la simple realidad formal, considerada primero en su indeterminación de «espíritu» y después en el carácter distintivo de cada uno, que sigue siendo potencial, respecto de otras determinaciones accidentales y del mismo acto de ser. Así aparece un nuevo concepto de acto y de potencia, donde el acto es perfección y afirmación de ser, y la potencia es receptividad, capacidad de ser «sujeto». Ese *esse subiectum* o *recipere* no aparecen ya ligados a la materialidad, en cuanto que hay un doble modo de recibir: uno subjetivo, que es el de la materia que recibe su forma para la constitución de su ser específico, por la que aquella materia pasa a ser tal cosa; y otro objetivo, que es el del conocimiento, donde la forma es recibida en su alteridad y universalidad, manteniéndose como tal en el sujeto cognoscente: de manera que se puede hablar de un *recibir* también en las substancias inmateriales. Esta noción aristotélica de «asimilación objetiva» inspiraría a Santo Tomás,

56. *Introduzione a San Tommaso*, Ares, Milán 1983, pp. 107-117.

además de la distinción real o emergencia absoluta del acto sobre la potencia, la noción del ser como acto, y de la substancia (o de la sola forma) como *potentia essendi*: capacidad de recibir el ser, y de recibirlo intrínsecamente, como su acto propio.

El segundo momento de la metafísica tomista es el de la «unidad de la forma substancial» en todos los cuerpos, también en los seres vivos y en el mismo hombre. Una pluralidad de formas destruiría la unidad esencial del hombre: el alma espiritual sería una simple forma perfectiva y accidental. Por el contrario, esa alma, única forma substancial, hace «no sólo que el hombre sea hombre, sino también animal y viviente y cuerpo y substancia y ente» [57], en cuanto que lo superior contiene virtualmente a lo inferior. De manera que no hay inconveniente alguno en que el alma sea una realidad espiritual (como lo prueban sus operaciones de conocer y de amar) y a la vez principio vital de un cuerpo y de sus operaciones vegetativas y sensitivas (lo que aparece hoy corroborado por la moderna medicina psicosomática, y ofrece una pista segura para resolver las antinomias en que se debate la psiquiatría materialista, o la dualista según el dicotómico modelo cartesiano). La solución de Santo Tomás tiene como base la noción del ser como acto, que incluye por tanto toda perfección inferior, según el grado en que es participado.

El tercer momento está constituido por la individualidad personal del principio espiritual. Esto viene dado como hecho de experiencia en la autoconciencia, por la que cada uno sabe que es él mismo el que entiende, quiere, ama: *hic homo intelligit;* contra la tesis averroísta (¿y hegeliana?) del único intelecto agente para todos los hombres, que destruye la responsabilidad personal. Cada persona, cada hombre singular está dotado de una propia alma espiritual individual (radicalmente individuada por su ser, y no propia o primordialmente por la materia cuantificada), que a la vez es forma substancial del cuerpo y principio de actos espirituales: es el mismo y único sujeto radical el que es y siente y conoce y quiere: lo mismo que le hace ser, le permite obrar. El acto de ser hace que el alma sea forma substancial del cuerpo, y al mismo tiempo, por su propia perfección ontológica, emerge con operaciones inmateriales (el conocer y el querer libre), que dan tes-

57. STO. TOMÁS, *De spirit, creat.* a. 3.

timonio de la espiritualidad de esa forma, que por tanto es subsistente por sí misma y no sólo como forma de un cuerpo, y que en consecuencia es inmortal, porque no puede separarse de sí misma[58].

El cuarto momento consiste en la distinción real de esencia y acto de ser en todas las criaturas, y es la conclusión del nuevo concepto trascendente de acto. Esta distinción se hace más precisa y vigorosa mediante la noción de participación. Aquí señala Fabro[59] dos etapas. Primera: la perfección pura (*perfectio separata*) sólo puede ser una, el Ser, porque el ser es la perfección de toda perfección y el acto de todo acto; de manera que el Ser Subsistente sólo es uno, Dios, pues es el *Esse per essentiam*. Segunda: las criaturas todas son entes por participación, su esencia participa el ser, de manera que la esencia es potencia respecto del ser, que es acto primero y último de toda realidad. Corolario de esta doctrina es el principio de subsistencia de los entes por participación, según el cual «propiamente el ser se atribuye sólo a la substancia que subsiste por sí»[60], y es lo que funda la unidad del supuesto. Así queda sintetizada la trascendencia platónica (creación, participación) y la inmanencia aristotélica (unidad substancial de materia y forma, consistencia ontológica).

7. *Alguien delante de Dios*

El ente corpóreo está compuesto de materia y de forma substancial. El ángel o espíritu puro es una forma subsistente sin materia. La materia es potencia respecto de la forma. Y así es espiritual toda forma que tiene directamente y por sí —sin necesidad de materia— potencia de ser. El acto de ser pertenece propiamente a la forma, y por ella hace ser a la materia en los entes corpóreos. En el hombre, el alma, que es forma subsistente por sí misma, es también el acto formal del cuerpo[61], su principio de organización y de vida. El alma es la forma substancial del cuerpo. Pero como tiene el acto de ser por sí misma, ella lo participa al

58. Id., *S. Th.* I, q. 75, a. 6.
59. O.c., p. 113.
60. Sto. Tomás, *Quodl.* IX, q. 2, a. 3.
61. Id., *S. Th.* I, q. 75, a. 1.

cuerpo. «De manera que del alma y del cuerpo resulta un solo ser en un compuesto, aunque este ser, en cuanto que es del alma, no dependa del cuerpo»[62].

Toda el alma está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes[63]; pero más que decir que el cuerpo contiene el alma, hay que decir que el alma contiene al cuerpo[64], de manera que no está totalmente absorbida por éste o en él totalmente sumergida[65], sino que emerge en su realidad espiritual. Esto es lo que le permite conocer (recibir en sí la forma ajena en su alteridad y universalidad) y trascender la realidad material y aun todo el orden creado, y elevarse hasta el *Ipsum Esse Subsistens*[66]. Y por eso mismo es personalmente inmortal. «Así como el acto de ser del alma, que tiene a Dios por principio agente y al cuerpo por materia, no desaparece con la desaparición del cuerpo, la individualidad del alma, a pesar de su relación con el cuerpo, no desaparece tampoco con la desaparición del cuerpo»[67].

Ahora estamos ya en condiciones de entender lo radicalmente característico de la persona y lo que la diferencia abismalmente de un simple individuo de una naturaleza material: su alma espiritual, subsistente en sí misma, inmortal. Cada alma ha sido directa y propiamente creada por Dios, querida por Dios en sí misma y por sí misma, dándose así en cada generación humana una verdadera «novedad de ser». Lo que no ocurre en la generación de los vivientes meramente corpóreos ni en cualquier otra mutación substancial de la materia. Con las formas substanciales que fuesen, toda la materia fue creada desde el inicio por Dios, y tiene ya desde entonces todo el ser (en sí, globalmente, de modo necesario y no contingente, sin potencia de no ser). Este ser se divide porque la materia, sellada por la cantidad —accidente propio de la materia—, tiene *partes extra partes,* y de una u otra de esas partes se pueden educir las formas que potencialmente la materia contiene (formas materiales o de la materia), y que allí realmente preexistían. La persona humana, en cambio, no preexistía en el universo material

62. Id., *De ente et essentia,* c. 5.
63. Id., *C.G.* II, 72.
64. Id., *S. Th.* I, q. 76, a. 3.
65. Ibid., a. 1 ad 4.
66. Id., *C.G.* II, 87.
67. Id., *De Anima,* a. 1 ad 2.

(ni en los padres ni en ningún otro sitio), sino que procede sólo de la Potencia creadora divina.

«La raza humana difiere de una raza animal no simplemente por la general superioridad como raza, sino por la característica *humana* de que todo individuo de la raza (no sólo los individuos distinguidos, sino todo individuo) es más que la raza. Esto se deduce de la relación entre el individuo y Dios» [68]. La relación a Dios es consiguiente al acto de ser creado [69], y así pertenece propiamente al supuesto constituido [70]. De modo que la relación a Dios de cualquier substancia material es simplemente una «parte» de la relación a Dios creador que el universo entero tiene, y no le es propia y exclusiva (de lo que se sigue que tampoco ninguna de esas substancias materiales que ahí se dan sea necesaria, sino contingente). En cambio, la relación a Dios de cada persona humana le es dada directamente por Dios con el acto de ser único e irrepetible que le hace ser: tiene su propia y personal relación a Dios; y en consecuencia no es una criatura contingente, sino necesaria, aunque se trate de una necesidad *ab alio*, recibida de otro y no derivada de su esencia, sino de su acto de ser, que la forma subsistente no puede ya perder [71].

Es la propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona, y la diferencia de cualquier otra parte del universo. Esta propiedad comporta su propia y personal relación a Dios, relación predicamental —como ya hemos dicho, accidental— [72], que sigue al acto de ser, a la efectiva creación de cada hombre, de cada persona, señalándole ya para toda la eternidad como *alguien delante de Dios y para siempre*, indicando así su fin en la unión personal y amorosa con El, que es su destino eterno y el sentido exacto de su historia personal en la tierra y en el tiempo.

El ser es cuando es identidad consigo mismo. Pero la identidad es absoluta sólo en Dios, que *es el que es*. La criatura, como tal, está compuesta de esencia y acto de ser —acto que no es su esencia—, y recupera la identidad a través de Aquel que le da

68. S. KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, Aguilar, Madrid 1980, p. 107.
69. STO TOMÁS, *C.G.* II, 11.
70. Ibid., IV, 14.
71. ID., *S. Th.* I, q. 50, a. 5.
72. ID., *In I Sent.* d. 4, q. 1, a. 1.

el ser y le hace ser. Así, es en el conocimiento de Dios amorosamente creador como la criatura intelectual alcanza su identidad participada: yo soy yo mediante Dios.

Precisamente porque es persona, el hombre se trasciende a sí mismo, se abre al infinito, en una relación personal a Dios y a las otras personas creadas —en cuanto sujetos también de igual relación—, que está llamada a ser una feliz relación de amistad: benevolencia recíproca y manifestada, trato, comunicación de bienes. Amistad con Dios ya en el orden natural, según la vida del espíritu [73]. También aquí se equivocó Báñez, en su comentario a este texto de Santo Tomás. Como se equivocaron Vázquez y muchos otros, al negar la posibilidad de un amor natural a Dios sobre todas las cosas. Esas equivocaciones, que parecen ignorar que la caridad es perfección y no negación o destrucción del amor natural [74], derivan del formalismo escolástico, de la pérdida del ser como acto: del primado de la esencia, que el racionalismo moderno heredó a través de Suárez.

La persona humana se trasciende a sí misma y puede hacer de cada una de las otras personas un *alter ego,* precisamente porque es persona, sujeto de conocimiento intelectual —que no subjetiva las formas, sino que las posee en su alteridad— y de amor electivo. Así, su comunión con las otras personas creadas ha de ser amistad (personal, familiar, social), comunión y jamás masificación. Es ahí donde se sitúa la noción de persona, más allá de la definición de Boecio. «La personalidad pertenece necesariamente a la perfección y a la dignidad de una cosa en cuanto que a la perfección y dignidad de esa cosa le pertenece el existir por sí misma, que es lo que se entiende con el nombre de persona» [75]: es decir, le pertenece el ser como acto suyo, en cuanto directa y amorosamente otorgado por Dios. Y esto es también lo que confiere dignidad personal —por participación— al cuerpo del hombre, a su vida sensible y vegetativa, y a cuanto le pertenece; y funda de este modo sólidamente los llamados «derechos humanos»: el *unicuique suum,* deriva de que el ser de cada persona es *suyo*, desde el momento en que Dios se lo ha dado.

73. Id., *S. Th.* II-II, q. 23, a. 1 ad 1.
74. Id., *S. Th.* I, q. 60, a. 5; I-II, q. 109, a. 3.
75. Id., *S. Th.* III, q. 2, a. 2 ad 2.

Los modernos colectivismos no resultan de un desenfoque o visión unilateral de la necesaria solidaridad entre los hombres y de su naturaleza social. Resultan de una abstracción elevada a sistema, proceden de un radical error metafísico: la pérdida del ser. De ahí que en esas ideologías el individuo humano sea algo del todo irrelevante —un simple momento, un instante, un átomo: tanto para el materialismo como para el idealismo—, contando sólo el género humano o el ser social e histórico, o la «totalidad» panenteística; a la vez que paradójicamente potencian hasta la exasperación el egoísmo práctico o empírico, al erigir el placer sensible, necesaria y radicalmente subjetivo —insolidario y ensimismante—, en principio y norma de vida.

8. *Los actos de la persona*

«El obrar no se atribuye a la naturaleza como agente, sino a la persona» [76]. Los actos pertenecen al supuesto [77]: los actos humanos, a la persona. De la misma manera se tiene el ser y el obrar [78]. La persona humana tiene el ser por su alma, y por su alma actúa. Y como el alma tiene el ser por sí —es subsistente en sí misma—, por sí misma puede obrar. De ahí el conocimiento intelectual, abierto a todo el ser —también al divino, mediante la analogía, que es la versión lógica de la participación ontológica—; y de ahí la libertad o pleno dominio de sus actos, consiguiente al pleno dominio de su propio ser. La autonomía personal del acto de ser funda la autonomía de su obrar, su libertad. Pero el origen gratuito de su ser en Dios, le orienta a Dios, pone en Dios el fin del obrar personal.

Existente en el horizonte de la eternidad y del tiempo [79], ontológicamente consistente y unitaria, la persona es trascendente por su origen y por su fin, fin que puede conocer por su operación espiritual de posesión intencional, y al que debe ordenarse por el dominio de sus propios actos, dotándolos ella misma de dirección.

76. Id., *S. Th.* III, q. 20, a. 1 ad 2.
77. Ibid., I, q. 29, a. 1.
78. Ibid. q. 75, a. 3.
79. Id., *C.G.* II, 81.

Pero esta ordenación en el hombre —compuesto también de materia, y así inmerso en la temporalidad— arranca de lo sensible y tiene inicialmente carácter histórico.

El alma humana —por su grado específico de participación en el ser— no puede empezar a ser más que en el cuerpo, aunque en sí misma sea subsistente y creada directamente por Dios como forma substancial de ese cuerpo. Por eso mismo, su obrar —el obrar sigue al ser— no puede empezar más que en el cuerpo: el conocer y el querer del hombre parten de la experiencia sensible, y de alguna manera vuelven a ella. Pero es la misma alma la que es principio del conocimiento y apetito sensibles, y del conocer y querer espirituales. Toda esta realidad encuentra su expresión en la doctrina de la cogitativa (recibida de la tradición griega y árabe, y desarrollada por Santo Tomás) como facultad sensible, pero racional por participación, que da la *continuatio* entre la esfera sensible y la inteligible, y que diversifica esencialmente el actuar humano del angélico, por una parte; y del animal, por otra.

El conocimiento humano comienza en los datos de los sentidos. Pretender para el hombre un conocimiento desvinculado de ellos, es hacer violencia a la naturaleza (así el *cogito* cartesiano y sus derivados racionalistas) y abocarse necesariamente al error y a la falsedad. El primer conocimiento intuitivo y directo, que alcanza inmediatamente al existente, es el de los sentidos externos. La vista, el oído, el tacto... nos ofrecen el primer testimonio de la realidad del ente. La doctrina de la inducción experimental de lo inteligible en Santo Tomás, es sintetizada por Fabro [80] en tres etapas principales, correspondientes a los tres «planos objetuales» de la conciencia humana.

En primer término se da la *síntesis formal,* mediante los llamados «sensibles comunes», que organizan los contenidos inmediatos de experiencia en unidades perceptivas inmediatas, tanto estáticas como de movimiento (percepción de las figuras, de los números, de los estados de quietud y de movimiento), y que llevan a cabo los sentidos externos.

Sigue la *síntesis real* de los valores concretos de la «viva vivida» (*intentiones*), y que, a diferencia de los contenidos neutros de la esfera precedente, ofrecen ya verdaderas *formas,* como desarro-

80. O.c., pp. 100-105.

llo de la experiencia. Esto ya es obra de los sentidos internos: formales (sentido común e imaginación), e intencionales (cogitativa y memoria). Aquí la facultad clave es la cogiativa, que hace de intermediario entre la experiencia directa sensible de lo singular y la aprehensión de lo universal. A la cogitativa (*ratio particularis*) competen las siguientes funciones: aprehender los contenidos de valor (*intentiones insensatae*); juzgar de los sensibles comunes y de los propios; preparar la imagen (*phantasma*) de donde el intelecto abstraerá la esencia: percibir en concreto las nociones ontológicas fundamentales (realidad, substancia, causa, relación y los otros predicamentos) que el intelecto aferra después en su universalidad.

Por fin se tiene el *conocimiento real* de las esencias corpóreas, mediante la *conversio ad phantasmata,* que es el momento constituyente del proceso de abstracción propio del intelecto humano. «La naturaleza de la piedra o de cualquier cosa material, sólo se conoce completa y verdaderamente cuando se la conoce existiendo en lo particular. Pero lo particular lo conocemos por el sentido y la imaginación: por tanto, para que el intelecto entienda en acto su objeto propio, es necesario que se dirija a las imágenes (*ad phantasmata*), para que vea la naturaleza universal existente en particular» [81].

Mediante el experimento, donde se ejercita la cogitativa, el intelecto humano asciende desde los hechos y experiencias singulares hasta el conocimiento de lo universal y de los mismos primeros principios (el primero de todos, el de no contradicción, presupone el conocimiento del ente real, donde se ve que no es posible que sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto) y así también de los primeros principios prácticos o morales (el primero de todos, hacer el bien y evitar el mal, sigue con evidencia a la aprehensión de la noción de bien). Mediante la cogitativa el intelecto humano percibe indirecta pero inmediatamente las substancias singulares (*hic homo,* este hombre), y se establece el contacto con el mundo externo. Así, mediante la cogitativa el intelecto humano penetra en la realidad concreta, dispone de las cosas particulares y puede realizar el juicio moral, donde la cogitativa presenta la premisa menor del silogismo prudencial (este acto es in-

81. Sto. Tomás, *S. Th.* I, q. 84, a. 7.

justo). Así se comprende la función capital e insustituible que la prudencia (conocimiento del acto moral concreto) desempeña en la vida moral. Sólo el abstractismo formalista puede explicar el escaso espacio que Francisco de Vitoria dedica a comentar las diez largas *Quaestiones* de la Suma de Santo Tomás sobre la prudencia, y que Juan de Santo Tomás apenas se ocupe ya de forma expresa de esta virtud [82].

Para Santo Tomás, la cogitativa establece la continuidad entre el intelecto y los sentidos, tanto en la fase ascendente de la inducción, como en la descendente de la deducción, y por tanto entre la voluntad y el apetito sensible, y se preparan así los actos superiores del espíritu: la inteligencia del ser del ente, y de ahí el conocimiento de Dios y su dilección o amor electivo. La cogitativa, que como facultad sensible tiene órgano, puede realizar esa función mediadora en cuanto que participa de la inteligencia, es racional por participación [83], en base a la unidad de la forma substancial (el alma humana) y, más radicalmente, del acto de ser personal, que a su vez participa directamente del Ser divino: de donde procede todo ser, toda verdad, todo bien y todo amor.

A partir de la noción primordial de ente real (*id quod habet esse*), intelectualmente alcanzada en la experiencia sensible, la inteligencia —conducida por un amor original— inicia la búsqueda del fundamento, del Unico Todo del que todo participa en cuanto es, del *Ipsum Esse Subsistens*, del que todo lo que es procede. Y así llega a Dios. Entonces se ilumina la creación entera y manifiesta su última verdad. Es en este momento donde se sitúa la exploración metafísica desarrollada en estas páginas, por la que se llega a la comprensión de la persona, como participación del Acto Personal de Ser divino y a El referida. El hombre sabe ya quién es, de dónde viene y a dónde va, y sabe que para *ir* debe querer: sabe que es una empresa confiada a su libertad. Dios le llama y le auxilia, pero ha hecho al hombre amoroso y requiere su amor para la unión de amistad a que le destina. Sólo amorosamente se llega al Amor. A Dios sólo se le puede conocer si se le ama, porque Dios es Amor.

La persona humana, inmersa inicialmente en el devenir tem-

82. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980, pp. 36-37.
83. STO. TOMÁS, *De Ver.* q. 14, a. 1 ad. 9.

poral, por el conocimiento y el amor libre trasciende la concreción de su aquí y de su ahora, y aun de todo el orden creado, y llega al primer Principio de todo el ser, que es Dios [84], en riguroso conocimiento científico (ciencia: conocimiento cierto por causas). La persona se entiende a sí misma como término real y directo de la libre acción creadora divina, se ve como objeto de amor personal divino. Comprende que Dios le ama personalmente: Dios, al darle personalmente el ser, le llama con amor, y con amor debe corresponder. Así el hombre comprende que su vida debe consistir en un retorno: de manera que cada acto concreto —que, como tal, no puede ya ser nunca indiferente— sea un paso en esa dirección. «Un pequeño acto, hecho por Amor, ¡cuánto vale!» [85].

El origen de toda moralidad está en comprenderse como «alguien delante de Dios», y a partir de ahí ajustar sus actos según el amoroso querer de Dios, tal como viene expresado por el ser de todo lo que es y el dinamismo de toda naturaleza real, que señala su propio fin como «ley natural». Moralidad metafísica y personal, que está en las antípodas del abstracto moralismo juridicista y también de la caótica e irracional «moral de situación» (que son la versión moral del racionalismo esencialista y del empirismo existencialista, respectivamente, ignorantes uno y otro de la metafísica del acto de ser).

La persona debe actuar según su ser. Si su ser personal viene dado por ese acto de ser, amorosamente puesto en relación personal a Dios, su obrar libre tiene que consistir, para ser bueno, en un acto de amorosa relación personal con Dios, en un acto de amistad, que es la esencia de la oración: «un tratar de amistad con quien sabemos nos ama» (Santa Teresa). El acto de la persona humana es verdaderamente un acto personal cuando es radicalmente un acto de Amor a Dios, al Amor que desde toda la eternidad y hacia la eternidad lo requiere. Cuando ese acto se haga total, explícito y definitivo, eterno, el hombre habrá alcanzado su fin. La persona estará cumplida, en Dios, como «alguien delante de Dios y para siempre».

84. Sto. Tomás, *C.G.* II, 87.
85. J. Escrivá de Balaguer, *Camino*, n. 814.

CAPÍTULO IV

SER Y LIBERTAD

1. *La libertad descubierta*

Es mérito indudable de la filosofía moderna —y ya importante lugar común de la cultura y de la vida social— la posición de la libertad como fundamento del hacer y del vivir humanos. Sin embargo, era destino fatal de esa filosofía antimetafísica, de esa filosofía sin ser, de ese pensamiento que se piensa, que llegara a la disolución de la libertad fundante, diluyéndola —en catastróficas alternancias— en la necesidad del fluir cósmico o en la irrelevancia total del acto singular, que muere sin sentido en el mismo momento de nacer: lo que ha dado origen a los colectivismos totalitarios y a la desconsolada soledad anarcoide de la singularidad errante. Se nos impone así, con caracteres de urgencia, la fundamentación de la libertad, manteniendo de esta forma la fuerza fundante de la libertad.

Por mucho que la filosofía moderna haya concluido —porque lo ha concluido ya— su accidentado periplo en formas militantemente anticristianas, hay que afirmar que sus logros reales, donde los haya, son cristianos. No sólo en el sentido de la conocida afirmación de San Justino, el gran apologista de la primitiva cristiandad, de que todo lo noblemente humano nos pertenece, sino también en el sentido de una estricta consecuencialidad histórica y cultural. El descubrimiento de la libertad como fundamento —especialmente con el *cogito* cartesiano— se produjo en un ambiente cristiano, y en gracia a la fundamentación metafísica que aportó el Cristianismo, sobre todo con la obra de Santo Tomás. Así se explica, por ejemplo, que en el ámbito del pensamiento moderno haya sido el cristiano Kierkegaard el campeón de la libertad como

fundamento, frente a las corrientes disolutorias de la izquierda y de la derecha hegelianas. Y así se explica, también por ejemplo, que ese gran maestro de espiritualidad cristiana que ha sido Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, tuviera como punto central de su vida y de su fecunda acción pastoral el amor a la libertad, haciendo de esto el principal legado que, en lo humano, quería dejar y dejó a los hijos de su espíritu.

«Según las declaraciones de Hegel, el concepto de una libertad universal radical, como núcleo originario de la espiritualidad de todo hombre, ha entrado en el mundo sólo con el Cristianismo. Es ignorado por el mundo oriental, que reservaba la libertad al déspota, y ha permanecido extraño el mismo mundo grecorromano que, aun teniendo conciencia de la libertad, pensaba que sólo 'algunos hombres' son libres (como ciudadano ateniense, espartano, romano...) y no el hombre como tal, es decir, todo hombre en virtud de su humanidad y no sólo en virtud del censo, de la fuerza, del carácter, de la cultura... o sea, en virtud de lo que Kierkegaard llama la injusticia de las distinciones particulares en el banquete de la fortuna, del que queda excluido el hombre común: es decir, un retorno al paganismo. Esta idea de la libertad ha entrado en el mundo solamente con el Cristianismo, según el cual el individuo (el Singular) como tal ha sido creado a imagen de Dios y tiene valor infinito y está por eso destinado a tener una relación directa con Dios como espíritu, de manera que 'el hombre está destinado a suma libertad'. Escribe Hegel aún: 'Ciertamente el sujeto era individuo libre, pero se sabía libre sólo como ateniense, y otro tanto el ciudadano romano como *ingenuus*. Pero que el hombre fuese libre en sí y por sí, según la propia subsistencia, que hubiese nacido libre como hombre, esto no lo supieron ni Platón, ni Aristóteles, ni Cicerón, y ni siquiera los juristas romanos, aunque sólo este concepto sea la fuente del derecho. En el Cristianismo por primera vez el espíritu individual personal es esencialmente de valor infinito, absoluto; Dios quiere que todos los hombres se salven'. La característica fundamental, por tanto, del ser hombre es el ser libre, y la historia de la humanidad es la fatigosa búsqueda del fundamento de esa libertad, y esa búsqueda no ha terminado todavía» [1].

1. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli editore, Rimini 1983, pp. 15-16.

Más allá de toda comprobación histórica o simplemente factual, se impone ahora una tarea propiamente doctrinal: la fundamentación de la libertad, de la libertad como fundamento. No voy a abordar aquí el tema de la gracia y de la liberación obrada por Jesucristo, Redentor y único Liberador del hombre, del hombre que ahora sin El es esclavo del pecado. Partiendo del principio clásico de que la gracia no abroga ni violenta la naturaleza, pretendo esbozar los elementos metafísicos que permiten afirmar que el hombre es un ser para la libertad, que el hombre es definitivamente libertad; que la libertad es su propiedad y el elemento primordial y originario del ser del hombre, mediante el cual la persona humana se pone como diferente —y no sólo como un «más»— respecto de la naturaleza. El probema de la libertad coincide con la esencia misma del hombre: la libertad no es una simple propiedad de la voluntad humana, una característica de la volición; sino que es característica trascendental del ser del hombre, es el núcleo mismo de toda acción realmente humana y es lo que confiere humanidad a todos los actos del hombre, y a cualquiera de las esferas sectoriales de su actividad: en la moral como en la cultura, en la ciencia, en la técnica, en el arte, en la política.

2. *La fundamentación de la libertad*

La esencia es por su acto, la naturaleza por su operación, el ente por su acción: en sentido de causa final y terminativamente eficiente. Es ésta una reiterada afirmación de Tomás de Aquino, el descubridor de la noción metafísica capital de acto de ser, del ser como acto (en oposición al formalismo escolástico del «ser en acto», y su heredero directo, el racionalismo moderno, que resuelve el ser en posibilidad). El ser como acto incluye la acción como su efloración definitiva, perfectiva y terminal. Y la acción humana —toda acción, a partir de un determinado grado de perfección ontológica— es esencialmente libre, está sometida al querer libre. El hombre tiene, por su voluntad libre, potestad sobre sus actos —poniéndolos o no — y sobre la determinación o contenido de esos actos: entiendo porque quiero, y quiero porque quiero [2]. El hom-

2. STO. TOMÁS, *De Malo*, q. VI; *In II Sent.* d. 39, q. 1, a. 1.

bre es terminativamente hombre por su libertad, por su acción que es libre. He aquí «la originalidad primaria de la libertad, como *creatividad participada*: acto puro de emergencia del yo en la estructura existencial del sujeto como persona»[3].

Pero esto, que pertenece a la experiencia y al conocimiento común más inmediato, ¿tiene una ulterior fundamentación metafísica? Sí, en la filosofía creacionista, en la metafísica cristiana del ser, donde la libertad es la explicitación de la virtualidad del acto de ser. No, en las filosofías de la inmanencia, donde «la esencia de la verdad es la libertad» (Heidegger).

Tanto desde la Revelación y la fe, como desde la metafísica natural, que llega a Dios como Acto puro de ser, o como *Ipsum Esse Subsistens* —Ser absoluto, simplicísimo y en plenitud o totalidad—, la creación del universo se nos manifiesta como un acto trascendente de derivación causal, que el Ser por esencia obra con absoluta libertad, dando el ser en participación, y así haciendo ser a los seres. Y como los entes —que tienen el ser participado— nada pueden añadir al Ser por esencia, se sigue que la participación, la posición del ser *ex nihilo sui et subiecti* por Dios, la creación, es totalmente gratuita. Y una gratuidad que no es arbitrio, capricho o simple azar —repugnando todo eso a la esencia divina—, no puede ser más que amor, ese amor que Santo Tomás, siguiendo aquí a Aristóteles, define como querer el bien para alguien: *bonum velle alicui.* Dios crea por amor[4].

La reducción al fundamento de todo el universo es una *reductio ad amorem*: todo se reduce a amor, a amor puro, infinitamente amoroso y liberal. Pero el término de una creación por amor sólo puede ser la participación de ese amor: poner en el ser seres amorosos, amantes, capaces de amar, seres libres. De ahí que lo querido por Dios en la creación, directamente y por sí, sean sólo las personas (angélicas y humanas)[5]. Todo el resto del universo —con todas sus galaxias y con todas las adiciones cuantitativas o extensivas que aún se puedan descubrir— no es más que el hábitat del hombre, el «jardín de delicias» del Génesis. Y no se diga que es

3. C. Fabro, o.c., p. VIII.
4. Sto. Tomás, *De Pot.* q. 3, a. 5 ad 14.
5. Id., *C.G.* III, 112.

excesivo ese jardín, porque precisamente es propio del amor el derroche, la generosidad. La totalidad del cosmos material se mueve según finalidades prefijadas e inclinaciones unívocamente determinadas por Dios mismo en la naturaleza de las cosas, no estando El mismo movido o inclinado o dirigido por nada. De ahí que cuanto una naturaleza es más semejante a Dios, tanto menos está inclinada por otro, y más está hecha para moverse a sí misma. Así la naturaleza intelectual, aparte de las inclinaciones que tiene en común con las otras naturalezas, «tiene potestad sobre su propia inclinación, de manera que no le sea necesario ser inclinada por lo apetecible aprehendido, sino que pueda ser inclinada o no, y así su misma inclinación no le es determinada por otro, sino por sí misma» [6].

Díos obra por amor, pone el amor, y quiere sólo amor, correspondencia, reciprocidad, amistad (habría, pues, que revisar la tesis tradicional del fin de la creación, precisar mejor el tema de la «gloria de Dios»). Y de ese amor de amistad sólo la libertad es capaz. Así, al *Deus caritas est* del Evangelista San Juan [7], hay que añadir: el hombre, terminativa y perfectamente hombre, es amor. Y si no es amor, no es hombre, es hombre frustrado, autorreducido a cosa. Pero sólo se es amor si se quiere, si se quiere en libertad. De ahí que el hombre, por su operación, sea *causa sui,* que es la definición aristotélica de la libertad, aunque allí no bien precisada aún.

«La voluntad es dueña de su acto, y en ella misma está el querer y el no querer. Lo que no ocurriría si no tuviese la potestad de moverse a sí misma a querer» [8]. Y es en esta voluntad libre donde se da la perfecta razón de causalidad, porque es ella la que pone el fin de todo acto, y el fin es *causa causarum* [9], causa de la causalidad de todas las causas. Se hace imprescindible investigar la naturaleza profunda de la actividad voluntaria, «bajo el aspecto —entrevisto por el pensamiento antiguo (estoicos...) y afirmado por la Escritura— de que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, y esta imagen se da sobre todo en la voluntad que es por excelencia *causa sui* en nominativo, o sea, actividad

6. ID., *De Ver.* q. 22, a. 4.
7. I *Io,* 4, 8.
8. STO. TOMÁS, *S. Th.* I, q. 9, a. 3.
9. ID., *In I Sent.* d. 45, q. 1, a. 3.

originaria y originante»[10]. Así lo afirma Santo Tomás, siguiendo al Damasceno: el hombre, como imagen de Dios, es principio de sus obras, como libre, gozando de arbitrio y potestad sobre sus obras[11]. Puesto el ser, creada la persona, la libertad se presenta en él como «inicio» absoluto, como originalidad radical, como *creatividad participada*. En consecuencia, el hombre se hace, se pone a sí mismo como hombre, cuando en uso de su libertad ama a Dios sobre todas las cosas, cuando ama a Dios como Dios, cuando ama el Amor libre que le hace ser como amor, cuando libremente ama a Aquel que libremente le hace libre, capaz de amar, cuando intencionalmente se identifica con su fin porque quiere, y es así lo que está hecho para ser.

3. *La libertad participada*

En un sugestivo pasaje de su *Diario*[12], Kierkegaard sostiene que la existencia de seres libres, de los hombres, postula necesariamente la existencia de Dios (sería una *vía* para esa prueba, seguramente reductible a la IV de Santo Tomás). Sólo la Omnipotencia puede producir seres libres. Cuanto más perfecta es una causa, tanto más autónomos son sus efectos, más les participa su propia perfección, también causal: así los padres que de tal modo educan a sus hijos, que les hacen capaces de valerse por sí mismos; así el maestro que no sólo hace discípulos, sino maestros.

Todo defecto de causalidad genera dependencia (en toda relación afectiva y educativa esto habría de tenerse muy en cuenta). Por eso sólo la Omnipotencia puede crear, de la nada poner seres que son en sí mismos y de alguna manera por sí mismos, y no como algo del Ser que los causa. Sólo la Omnipotencia puede crear seres libres, independientes en su hacer, *causa sui*. El filósofo danés lo razona también mostrando que sólo la Omnipotencia puede dar sin perder, sin necesidad de recuperarse luego con la propiedad de lo dado; por tanto realmente dando, regalando. La teología católica ha sostenido siempre que la creación no origina

10. C. Fabro, o.c., p. 72.
11. Sto. Tomás, *S. Th.* I-II, prol.
12. VII¹ A 181, ed. cit.

en Dios ninguna relación real a la criatura: en Dios es excedencia trascendente, no determinación ni previa ni consecuente. Se entiende así también la afirmación del Fundador del Opus Dei de que el apostolado es sobreabundancia de «vida para adentro» [13], y el verdadero apostolado —toda acción de dar— no puede ser otra cosa: ni depender ni generar dependencia. Así, sólo Dios puede libremente crear seres libres. Y sólo en la medida en que se participa de la perfección divina se puede dar libertad.

Pero esa ibertad creada no es una libertad errante. Siendo la libertad autodeterminación radical, posición total del propio acto, sólo Dios, el Ser absoluto, es absolutamente libre, por perfecta identidad de su ser y su actuar, sin que nada de lo que posee y le constituye le haya sido determinado por otro [14]. En la criatura hay distinción real entre esencia y acto de ser, entre la esencia y las potencias, entre el ente y su operación (aunque no distinción como entre cosa y cosa, sino como entre componentes metafísicos de la misma totalidad unitaria). La libertad creada necesita una causa final, un porqué, un sentido; no se basta a sí misma. Siendo efecto del amor divino, se realiza plenamente amando el Amor que es su causa.

El hombre no es perfectamente libre: su conocer y su querer son participados, limitados, imperfectos, no idénticos con sus objetos respectivos. El mal y el error corresponden a esa limitación, a la inevitable imperfección de una libertad creada, aunque no como necesidad, sino sólo como posibilidad de deficiencia. Como decían ya San Anselmo y Boecio, poder querer el mal (la nada relativa, la privación) no es de la esencia de la libertad ni parte de ella; aunque en la criatura sea su signo, signo de una libertad deficiente, en cuanto que de suyo procede de la nada. Cuando el hombre —en la medida en que le sea dado— identifica su conocer con el conocer divino, y su querer con el divino querer, su libertad adquiere plenitud; disminuyendo, en cambio, en la medida en que diverge. No se puede confundir la libertad con la noción de una independencia absoluta, porque en ese caso la libertad divina sería imparticipable: Dios no hubiese podido crear seres libres, y sin embargo, efectivamente, los ha creado. La libertad se cumple como libertad en el

13. J. Escrivá de Balaguer, *Camino,* n. 961.
14. Sto. Tomás, *S. Th.* I, q. 18, a. 3.

amor del Bien, en el amor del Amor. La capacidad infinita de querer que la libertad implica, se pone como tal libertad, sólo amando libremente el Bien infinito, de modo incondicionado; de lo contrario, se frustra como tal libertad. El primer movimiento de la libertad viene de Dios, como el arroyo de su manantial; y se refiere a lo que ella quiere poner como fin de todo lo demás: pone intencionalmente el fin de su ser entero.

La voluntad se mueve a sí misma, quiere querer y quiere querer lo que quiere. Su acto no le es determinado por lo que el intelecto le presenta. «Si bastase el contenido del acto para determinar a la voluntad, el momento voluntario del acto que consiste en la aspiración formal al bien y el momento libre que consiste en la elección real, tanto del último fin en concreto como de los medios, acabarían por coincidir, y la libertad se identificaría así con la pura racionalidad en acto» [15], y el pecado sería simplemente un error.

Esta elección del fin, este acto de amor electivo, y no simple aspiración a la felicidad o al bien en general, es lo que funda la moralidad del obrar humano, y la responsabilidad recae plenamente en la voluntad: es una elección voluntaria de algo que no es uno mismo y ni siquiera formalmente para sí mismo. Ese amor electivo se distingue del natural o apetencia. Aquí entra ya el conocimiento del fin como tal, y así el hombre puede preestablecer de alguna manera su propio fin [16], ciertamente bajo la razón de bien, pero —y aquí está la alternativa que sólo es dada a la criatura espiritual— que puede ser de lo que es bueno en sí y por sí, o sólo (es una compresión del espíritu a un nivel inferior) de lo que es bueno para mí. Así la elección no se plantea propiamente entre el bien y el mal, formalmente como tales: nadie quiere el mal en cuanto mal, porque eso sería forzar el amor natural o de naturaleza: sino entre lo bueno que es *otro* (y que es el Bien mismo) o lo bueno que soy yo y es para mí, y que entonces ya no es querido simplemente de modo natural y necesario, sino de modo libre y electivo, ya que «elegir es preferir lo otro» [17]. Y en aquel segundo caso yo que soy naturalmente bueno, me hago infranaturalmente

15. C. Fabro, o.c., p. 47.
16. Sto. Tomás, *In II Sent.* d. 25, q. 1, a. 1.
17. Ibid., d. 24, q. 1, a. 2.

malo, al querer mal el bien que quiero, contra el querer bueno de Dios, que quiere que yo quiera bien, que quiera el Bien por encima de todo.

4. *El primer acto de libertad*

El primer mandamiento de la Ley de Dios, de la Voluntad buena de Dios para sus criaturas libres, y resumen de todos los demás es el de amar a Dios con todo el corazón y con todas las fuerzas [18]. Y a la pregunta de si se puede mandar el amor, hay que responder que, en definitiva, es lo único que se puede mandar. Lo otro se puede forzar; el amor, no. Y todo mandamiento —divino y humano— presupone éste del amor total, que sólo Dios puede imponer, y se inscribe en él como determinación particular; de lo contrario, ya no es legítimo mandato, sino simple coacción, constricción y violencia (de ahí que el positivismo jurídico haya concluido identificando ley y capacidad coactiva).

Dios da al hombre el dominio de sus actos, le hace dueño de sí: *actus voluntatis est actus hominis, quasi in eius potestate existens,* dice Santo Tomás [19]. Dios nos hace libres, pero no nos abandona a la deriva de la nada, sino que amorosamente nos requiere y solicita con el mandamiento supremo: Amame con todo tu corazón, quiéreme del todo. Protestando enérgicamente contra la identificación entre libertad y libre arbitrio o libertad de elección, Kierkegaard expone en su *Diario* [20] esta tensión dialéctica de la libertad. El Cristianismo dice a cada persona: tú debes escoger la única cosa necesaria, pero de manera que no lo pongas como una elección. Hay que elegir a Dios por encima de la misma capacidad de elegir. El contenido de la libertad profunda y radical es tal, que la verdad de la libertad de elección consiste en admitir que no hay elección, y hacerlo libremente. La elección es ésta: que no hay elección. Ser «espíritu» es esto. De manera que yo me pongo en libertad cuando se la entrego a Dios, y me entrego a Dios en ella. Sólo entonces soy verdaderamente libre, con libertad divina.

18. *Deut.* 6, 5-7.
19. Sto. Tomás, *In II Sent.* d. 7, q. 2, a. 1 ad 2.
20. X^2 A 428, ed. cit.

La libertad se da con esta condición: que en el mismo momento, precisamente en el mismo momento —ni un segundo después— en que se presenta como libertad de elección (en el primer instante en que hay real uso de razón, dice Santo Tomás [21], y mil veces después, si el tiempo de la vida terrena se prolonga), se apresura incondicionalmente a actuar, ligándose incondicionalmente por su decisión a aquella elección que tiene por principio que aquí no es cuestión de elegir (y así se ilumina el tema teológico de la respuesta a la vocación divina). Este es el milagro del Amor infinito: que Dios nos dé el ser amoroso, y luego se dirija a nosotros como un aspirante a nuestro amor, como un modesto pretendiente. La seriedad eterna de la vida —la alternativa total, el *aut-aut* definitivo— está toda aquí: en elegir a Dios en seguida y sobre todo, sobre mí mismo y sobre mi constitutivo terminal que es la libertad. La cosa enorme concedida al hombre es la libertad, y para tenerla definitivamente, hay que perderla. «El que pierda su vida por amor mío, la ganará», dice Dios [22]; y esto hay que entenderlo en profundidad, y no sólo como la pérdida de la vida corporal o —menos aún— de sus bienes inmediatos. Se trata de dar la vida originaria, el constitutivo fontal de la vida del espíritu, que es la libertad.

Así San Agustín, a propósito de la verdadera libertad (diferente de la libertad de elección entre lo relativo), dice que se da cuando el hombre, con una decisión plena, imprime a su acción una tal necesidad interior, hacia el Absoluto que es Dios, que excluye del todo y para siempre la consideración de cualquier otra posibilidad. Toda reserva, actual o de futuro, es una pérdida de libertad. En el sentido del amor a Dios, el paso de la posibilidad a la realidad es un progreso, y es un retroceso el paso de la realidad a la posibilidad, y también el mantenerse en la posibilidad. Y éste es el contenido de la fidelidad como condición de una libertad que se distiende en el tiempo. Puesta la libertad como amor a Dios, como reportarse al origen del amor, esto ha de hacerse con tal fuerza que adquiera perfección de eternidad.

21. Sto. Tomás, *S. Th.* I-II, q. 89, a. 6.
22. Mt 10, 39.

5. *La libertad falsificada*

Se ve qué lejos estamos aquí de la racionalista y moderna «libertad de indiferencia», que debía llevar fatalmente a la resolución spinoziana de la libertad en la «necesidad conocida», que de un modo u otro ha asumido ya todo el inmanentismo de derecha y de izquierda. Resolución que procede del esencialismo de la Escolástica formalista, pero encuentra su definitiva expresión metafísica en la duda radical del *cogito* vacío del pensamiento moderno [23], y en la náusea del existencialismo contemporáneo.

El intento cartesiano de reconstruir el universo sin Dios (al menos sin concederle fuerza fundante en la razón teorética) fue transfiriendo, en sucesivas radicalizaciones, la libertad creadora divina a la libertad humana que se ejercita en la voluntad de pensar, y específicamente en la voluntad de pensar así: una «opción intelectual», como he tratado de exponer en otro lugar [24].

Primero fue la concepción spinoziana de la libertad como «necesidad conocida». Más tarde vino «la reducción trascendental del ser a la libertad (en Fichte): 'Ninguna naturaleza y ningún ser sino mediante la voluntad, los productos de la voluntad son el verdadero ser'. Para Fichte el verdadero comienzo, que debe ya sustituir al *cogito* abstracto, es la 'consciencia de la libertad', que es el principio primero e inmediato del que procede el ser. El horizonte de la verdad está aquí invertido» [25]. Un paso más en esa dirección lo da Schelling, que «en esto se inspira expresamente también en Lutero y en Böhme, como Hegel, con un plexo que es místico-teosófico y racional-filosófico a la vez; para Schelling, el acto, que es el fundamento de la vida del hombre, es un acto eterno por medio del cual la vida de cada hombre se une al principio originario (*Urgrund*) de la creación» [26]. Y aquí ya el equívoco entre la libertad creadora divina y la libertad humana que origina los actos humanos es prácticamente total. El paso decisivo lo dará Hegel, para quien «la libertad coincide con la Voluntad absoluta del Espíritu absoluto y es en sí determinada como Voluntad absoluta. Una

23. C. Cardona, *René Descartes: El discurso del método,* E.M.E.S.A., Madrid 175, pp. 30-46.
24. C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual,* Rialp, Madrid 1973².
25. C. Fabro, o.c., p. 20.
26. Ibid.

libertad que quedase reservada al individuo, como persona singular, es tachada por Hegel de 'arbitrio', que es lo opuesto de la libertad (*das Gegenteil der Freicheit*), y constituye y coincide con la servidumbre misma del pecado (*die Knechtschaft der Sünde*): el pecado consiste en la actitud o pretensión del singular de ser y elegir por sí, de contrastar el afirmarse del Espíritu Universal en la historia universal [27]. Aquí ya la persona, que es justamente el término de la libertad creadora divina, queda disuelta en el devenir universal abstracto de la razón abstracta.

«Esta reducción extrema del ser al conocer y del conocer al querer, depende, como se ha dicho ya, de la pretensión de la duda absoluta radical, es decir, de querer fundar el ser en el pensar 'sin presupuestos' (*Voraussetzungslosigkeit*). Una pretensión en sí misma sin sentido y sin posibilidad de éxito, como está demostrando, con consecuencias trágicas de extravío total de la vida y de la cultura, el desarrollo coherente del pensamiento contemporáneo, que ha resuelto aquel *cogito-volo* en la dispersión al infinito del yo como posibilidad de la posibilidad, es decir, sin meta por recaer continuamente en el vacío de ser que lo constituye» [28]. Y así llegamos a la impresionante y lúcida conclusión de Sartre: «Una libertad que se quiere libertad, es en efecto un ser-que-no-es-lo-que-él-es, y que-es-lo-que-él-no-es, que escoge como ideal de ser, el ser-lo-que-él-no-es y el no-ser-lo-que-él-es. Escoge pues no *retomarse,* sino huir de sí, no coincidir consigo, sino ser siempre a distancia de sí» [29]. Aquí el círculo se ha cerrado. En efecto, un ser creado (un ente) que quiere ser sin el Ser que libremente lo ha creado, es un ser que no quiere ser, o que quiere no-ser: un suicidio metafísico. Y esto tiene lógicamente sus repercusiones en la vida inmediata: son los suicidios porque *mi vida no tiene sentido.*

Hay que desandar ese trágico camino, y recuperar la libertad como elección libre y amorosa de Dios como principio y fin real de mi vida, que sin embargo se me propone como término de una elección libre. Hay que decir al formalismo escolástico —padre natural de ese racional-voluntarismo de la modernidad— que Dios no es «indiferente» para la voluntad que puede pecar. El sí o el

27. Ibid., p. 21.
28. Ibid., p. 53.
29. J.-P. Sartre, *L'être et le néant,* París 1943, p. 722.

no, proceden no del «tanto da» (ni siquiera subjetivo y errado, como concedían con mejor voluntad que inteligencia los escolásticos que perdieron el acto de ser), sino de un amor radical, que se mueve entre estos dos polos: Dios y yo, que son los «bienes» que se ofrecen a mi consideración intelectual, los dos «señores» que se disputan la soberanía sobre mí, y a los que no se puede servir simultáneamente [30]. Por eso, cuando la vida se establece como propiamente humana, lo primero que hay que hacer es asumir la responsabilidad que la libertad comporta —yo decido mi destino eterno— y excluir la «indiferencia estética» y la indolencia voluptuosa y cínica. Hay que querer elegir, hay que querer querer, que es como se comienza a elegir bien: «deseos de tener deseos», pedía Mons. Escrivá de Balaguer a las personas vacilantes. Hay que asumir el principio de no contradicción (sin *Aufhebung,* sin superación ni síntesis hegeliana) en el comienzo de la vida moral, o en el momento de la «conversión» resolutiva: sí o no, sin mediación ni «ya veremos más adelante». Aquí la «conciliación de los extremos» o la morosidad temporal son ya la falsedad y el mal, son la renuncia al sentido último de la libertad y el negarse como hombre. «La filosofía moderna, por su parte, ha introducido la mediación de los opuestos y así ya no exige ninguna elección absoluta, y si ésta no existe, no hay ya tampoco ningún *aut-aut* absoluto: la conclusión es que en la esfera del pensamiento puro o del *cogito* moderno no hay sitio para la libertad porque no hay sitio para la moralidad» [31].

Perdida la noción de acto de ser, y la complementaria de participación, por las que se llega al Ser por esencia, y a la posición inequívoca de la trascendencia y de la creación *ex nihilo,* el pensamiento moderno ha transferido la realidad de la persona, y así su verdad y su libertad, al universal abstracto o al colectivo substantivados: el hombre se constituiría como hombre por su relación a la Humanidad, a la Historia, al Mundo, al Progreso, a la Clase, al Estado. De manera que la única realidad consistente sería la totalidad de las relaciones como «Sistema». Pero si la persona (a imagen y semejanza de las Personas divinas) consiste en esa relación, resulta que desaparece, porque aquí sólo uno de los dos tér-

30. *Lc* 16, 13.
31. C. Fabro, o.c., p. 220.

minos es real, y entonces la relación ya no es real, sino de razón. Así venimos oscilando entre la negación del individuo absorbido por el Sistema (idealista o materialista, tanto da), y la posición del individuo sin punto de referencia alguno, en indiferencia anárquica, abandonado a la desesperación de su finitud constitutiva, sin causa ni sentido, como «pasión inútil» y «condenado a la libertad» (Sartre), extinguiéndose en la fugacidad del decurso temporal.

De este modo, la alternativa se pone entre el «Infinito fantástico», con la necesidad tiránica que impone, y el «finito empírico», a la deriva del acontecer y del gozar. O una abstracción (o un colectivo personalizado) asume las prerrogativas de Dios, pero ya sin amor y por tanto sin dar libertad, según los postulados hegelianos de derecha y de izquierda; o se afirma frenéticamente lo concreto, pero disolviendo a la persona en lo factual, carente de Principio y y de Fin, como hacen el empirismo, el positivismo, el existencialismo y todos sus congéneres. Lo «infinito imaginario» hace que todo sea necesario. Lo finito sin sentido hace que todo sea indiferente. Y en uno y en otro caso, la libertad se queda sin objeto, abandonada a las leyes del devenir o de la «Evolución»; o al azar ciego, vacío y angustioso. Sin la persona —el subsistente real: por el acto de ser que le hace ser, ser lo que es, y sobre todo ser *el que* es—, no hay libertad, y todo es necesario. Sin Dios, falta el origen y el fin, falta el amor, falta el punto de referencia, la discriminación decisiva entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal; y todo es irrelevante. Y oscilamos así entre el Estado policíaco y la demencia heroinómana.

6. *La restitución de la libertad*

«La verdad os hará libres», dice Jesucristo [32]. La verdad funda la libertad, y por la libertad el hombre accede a la verdad, a la Verdad de Dios y a la verdad de sí como hombre. En este sentido hay que reconocer que la libertad es radical, constitutiva y originaria; pero es la libertad correlativa a la libertad divina de la creación, es la libertad del amor, la de la decisión suprema hacia Dios. Esta es la libertad fundante, que da sentido y validez a lo que Heidegger lla-

32. *Io* 8, 32.

ma las «libertades ónticas», a las libertades fundadas o aplicaciones de la libertad, a la libertad de elección en los ámbitos sectoriales de la existencia humana. De manera que la única forma seria y estable de sustentar estas libertades, y defender a la persona humana en ellas, es constituirla en libertad, es ponerla ante Dios singularmente y para siempre, y ayudarle —hasta donde eso es posible a otro hombre— a ponerse como hombre, *in libertatem gloriae filiorum Dei*[33]. Logrado esto, el hombre es ya verdaderamente libre. Y se enfrenta a los bienes finitos con pleno señorío de sus actos, sin que injusta constricción alguna le pueda ya conmover (temo mucho que las «teologías de la liberación» no hayan entendido esto). Entonces su corazón es libre, y para siempre. Libre del *otro señor*, usurpador y violento; libre de su orgullo y de sus pasiones, libre del pecado, y libre del Homicida, del Maligno, del Padre de la mentira[34].

Y es ese hombre libre el que ama y tutela la libertad de los demás, de todos. Primero, la libertad radical y profunda del ponerse en Dios, como ser libre, y luego todas las libertades aplicadas, que participan graduadamente de obligación y de autoposición: de manera que lo más necesario y lo que exige más libertad es lo más bueno y más divino; y se relegue así la coacción a los casos en que el hombre no quiera vivir como hombre, y su negatividad incida en la libertad profunda de los demás. Sé muy bien que eso es lo contrario de lo que se acostumbra en la vida social contemporánea. Por eso urge la fundación teorética de la libertad, y su traducción en normas y en conducta personal y social.

33. «En la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (*Rom* 8, 21).
34. *Io* 8, 44.

CAPÍTULO V

EL SER COMO AMOR

1. *El amor, acto de la libertad*

La realidad de la creación, como donación gratuita de ser y de ser para siempre, que Dios hace a la persona creada —capaz de conocer, amar y gozar—, impone esta evidencia asombrosa pero insoslayable: Dios me ama, quiere el bien para mí. Más aún, al hacerme capaz de conocerle y amarle, Dios quiere ser El mismo mi bien, en esa unión de amistad a que me destina. Por eso quiere que ame como El ama: generosa y libremente el bien en sí, el bien para ese Otro en que El se constituye para mí. Para la persona, no se trata ya primordialmente del simple «amor natural» que tiene en común con las otras criaturas: no se trata ya de la necesaria apetencia o tendencia a la propia felicidad o fruición del bien. Es mucho más: es el «amor electivo» o espiritual, la dilección, es el amor como acto de libertad.

Es evidente que ese amor no se puede «forzar»: ni por moción interna ni por proposición extrínseca necesitante; porque en uno y otro caso el resultado ya no sería dilección, amor electivo. De ahí la necesidad de una prueba —para el hombre, un «tiempo de prueba»— o, mejor dicho, de una oportunidad. Y de ahí el «riesgo de Dios» al crearme, y mi riesgo al elegir. No podíamos haber sido creados felices (contra la superficial lamentación que en ese sentido hacen los dimisionarios de la libertad). Sólo en Dios coinciden necesidad y libertad: ser y amor excedente. Nosotros hemos de querer amar, y no sólo ni primordialmente querer ser felices o gozadores de nuestro bien; y hemos de quererlo electivamente, es decir, pudiendo no hacerlo. Pero como Dios quiere mi bien, me manda que ame así; con todo el peso de su autoridad, me dice que El lo

quiere, para que yo lo quiera, si quiero. Me dice que debo elegirle: Dios debe ser preferido a mi misma capacidad de elección.

La libertad del amor electivo nada tiene que ver con la «libertad de indiferencia». Dios no es algo indiferente ni es visto por mí como tal. No es la indiferencia lo que posibilita la libertad, sino la excedencia en el ser, la capacidad de autodeterminarse al bien, al amor. Debo amar. Para eso, en primer término debo asumir seriamente mi condición, mi responsabilidad y mi riesgo: he de querer querer, y querer del todo y para siempre, con necesidad interior libremente puesta, de modo que haga irreversible el amor. Debo correr así un riesgo eterno. Una hipotética garantía total reduciría mi amor electivo a amor natural. «O Dios es el amor, y entonces la situación se hace absoluta: arriesgarlo absolutamente todo por esta única causa, y la felicidad consiste precisamente en no tener más que a Dios. O bien Dios no es el amor, ¿y entonces? Entonces... mi pérdida es de tal manera infinita, que todo lo que pueda perder ya me es infinitamente indiferente» [1]. Por eso, por el riesgo de la elección, mi acto libre de amor es generoso y meritorio.

Así la libertad se configura como posibilidad de elección del fin, y no sólo de los medios. El fin ha de ser querido por la persona: puede no ser querido, y eso es el pecado. También así la libertad aparece como una «creatividad participada»: posición de la causa radical, de la causa final, que es la causa de la eficiente, como ésta a su vez lo es de la formal, y ésta de la material; de manera que el fin es causa de todas las causas, y por tanto es la causa de posición de realidad sin presupuestos: creatividad. Así la libertad resulta la mayor perfección natural posible.

Siendo la libertad elección del fin real, y el pecado su contrario, se entiende que el pecado no sea un error en la determinación de los medios, sino una volición contraria al amor de Dios, por desmesura del amor de sí: es el amor natural hecho electivo y electivamente reduplicado. Hay una tendencia natural a la felicidad, que es necesaria; pero eso no es el amor electivo del bien en sí y bien del otro en cuanto tal, lo que requiere un conocimiento intelectual: posesión de la forma ajena en cuanto ajena, conocimiento de lo «en sí» y no mera afección mía. Es el conocimiento intelectual, inmaterial, lo que posibilita una volición libre: me «da la gana» que-

1. S. Kierkegaard, *Diario* IX A 486. Trad. it. Morcelliana, Brescia 1980-1983.

rer bien; y es así como me hago bueno a mí mismo, porque bueno es el que quiere el bien, el que quiere bien.

El conocimiento intelectual posibilita el acto de libertad, pero evidentemente no lo constituye: dejaría de ser libre ese acto si estuviese determinado por su contenido una vez aprehendido. «Por tanto, si un hombre, en el mismo momento en que ha conocido el bien, no lo hace, entonces se debilita el fuego del conocimiento. Además está el problema de lo que la voluntad piensa de lo que se ha conocido. La voluntad es un principio dialéctico y tiene bajo sí toda la actividad del hombre. Si no le gusta lo que el hombre ha conocido, no resulta ciertamente que la voluntad se ponga a hacer en seguida lo contrario de lo que dice la inteligencia: oposiciones tan fuertes son ciertamente muy raras. Pero la voluntad deja pasar un poco de tiempo: ¡esperemos hasta mañana, a ver cómo se ponen las cosas! Entre tanto la inteligencia se oscurece cada vez más, y los instintos más bajos toman cada vez más la delantera. Ay, el bien hay que hacerlo en seguida, apenas conocido (he aquí la razón por la que en la pura idealidad el paso del pensar al ser se da con tanta facilidad, porque ahí todo se hace en seguida); pero la fuerza de la naturaleza inferior consiste en dilatar las cosas. Cuando de este modo el conocimiento ha llegado a ser bastante oscuro, entonces la inteligencia y la voluntad ya pueden entenderse mejor; finalmente están ya completamente de acuerdo, porque la inteligencia se ha puesto ya en el lugar de la voluntad, y reconoce así que es perfectamente justo lo que la voluntad quiere» [2].

2. *La dialéctica conocimiento-amor*

La inteligencia y el amor son la actividad inmanente del alma, son su vida. Realmente distintas entre sí estas dos facultades, porque lo son formalmente sus dos objetos respectivos (la verdad y el bien), se unen en su origen, que es la persona (las acciones pertenecen a sus sujetos), en el acto humano (que es complejo, pero unitario: no puede darse un acto de pura razón ni un acto de pura voluntad; todo acto humano es necesariamente a la vez inteligente y

2. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal,* trad. it. en *Opere,* Sansoni, Florencia 1972, p. 671.

voluntario) y en su término (porque la verdad es buena y el bien es verdadero), y especialmente en su término último, que es Dios (que es el Ser y la Verdad y el Bien y el Uno). «Es el fin y el bien lo que domina (y debe dominar) la vida del espíritu: el fundamento, de acuerdo, es la aprehensión del *ens-verum,* pero la dinámica concreta está bajo la égida de la voluntad, que tiene por objeto el *bonum;* también por eso se dice que *finis* es *primum in intentione* y *ultimum in executione et assecutione*»[3].

El acto humano es a la vez inseparablemente cognoscitivo y amoroso. Esta acción, doble pero unitaria, es precisamente un proceso de recuperación de identidad. La verdad se funda en el ser real de lo conocido[4]. La verdad es decir ser lo que es y no ser lo que no es, es la identificación intencional o adecuación del intelecto y la cosa real[5], es hacerse intencionalmente la cosa trayéndola a sí, ensimismándola: el conocimiento es identidad sujeto-objeto hacia dentro. En cambio, el amor es salir de sí para hacerse el amado: es identidad sujeto-objeto hacia fuera. Y como el origen del ser creado está fuera —es trascendente: es Dios—, la parte motora inicial y la parte perfectiva final del acto humano están en el amor, por el que el hombre sale de sí, tiende a Dios en su Ser mismo y se une a El, y así se cumple en el ser: en Dios, se hace terminalmente idéntico a sí mismo, es lo que es. De manera que lo que más radical y terminativamente constituye al acto humano como tal, y por tanto al hombre como hombre, es el amor como acto de la libertad. El amor es la vida misma del espíritu, de la persona. La caridad es la raíz y la forma de todas las virtudes, dice Santo Tomás[6]. El amor libre es la raíz y la forma de todo acto humano, de toda actividad humana: es la vida del hombre como espíritu, como persona.

La inteligencia está al servicio del amor. La dilección es el motor que mueve a las otras potencias (espirituales y sensitivas), y ella se mueve a sí misma[7]. La inteligencia tiende a la verdad; el amor al bien, y el bien o fin es la causa última y causa de la causalidad de todas las causas. El aquietamiento de la voluntad en el fin o bien, que es el deleite o fruición, cumple formalmente la ra-

3. C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà,* ed. cit. p. 30.
4. Sto. Tomás, *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1.
5. Id., *De Ver.* I, 1.
6. *S. Th.* II-II, q. 23, a. 8.
7. Id., *S. Th.* I, q. 82, a. 4.

zón de felicidad, como sobreviniendo a la visión, que es como su substancia. A la voluntad se le atribuye la primera relación al fin, en cuanto desea conseguirlo; y la última, en cuanto se aquieta en el fin ya obtenido [8]. El verdadero reposo feliz o plenitud se da en la posesión del fin: en este sentido, la inteligencia es el medio para que el amor repose en la unión, en la identidad recuperada, en la unión del ser al Ser de que procede y en el que se cumple como ser. Así la felicidad más que en poseer, está en ser poseído por el Bien. El amor, que es lo unitivo y lo que profunda y terminalmente identifica al propio sujeto con el sujeto amado, es la perfección primordial y la perfección terminal de la persona. La inteligencia o conocimiento es la posesión intencional del otro en cuanto otro. El amor es el éxtasis, es ser arrebatado por el amado, la fusión en él y la identificación con él y como él. El amor hace del amado un *alter ego,* o quizá mejor: hace de mí otro tú, me identifica con el tú (sobre todo con el Tú absoluto divino) y me hace vivir su vida, su Amor.

Por otra parte, sólo el amor permite el verdadero conocimiento: la inteligencia, el *intus legere,* leer dentro; en cuanto que el amor me identifica con el otro, me coloca en su lugar: que es justamente lo que llamamos «comprensión» y conocimiento exhaustivo o total. «La sabiduría infusa no es causa de la caridad, sino más bien efecto suyo» [9]. Y lo mismo hay que decir del conocimiento sapiencial natural, la metafísica: es efecto del amor, y no su causa. Y éste es el conocimiento perfecto, el «conocimiento afectivo de la verdad» [10], el «conocimiento con amor» que, en la teología trinitaria de San Agustín, es el que da origen al Verbo (expresión perfecta del conocimiento que Dios tiene de sí). De modo que el amor es cognoscitivo, no sólo por imperio extrínseco sobre el intelecto, sino porque construye la identidad intencional en que el conocimiento consiste [11]: realiza la «información» espiritual, por la que yo soy intencionalmente lo conocido. Por eso sostengo que la introducción a la filosofía no es el problema gnoseológico, sino un tema ético, de amor recto o buen amor.

8. Id., *In IV Sent.* d. 44, q. 1, a. 1, sol. III.
9. Id., *S. Th.* II-II, q. 45, a. 6 ad 2.
10. Id., *S. Th.* II-II, q. 162, a. 3 ad 1.
11. «Dum enim audita supercaelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est» (S. Gregorio Magno, *Hom 27 in Evang.*).

3. *El amor, vida del espíritu*

La vida espiritual es amor. El espíritu vive como tal espíritu en la medida en que ama. Si no ama, está muerto: carece de su operación radical y específica. Sobre todo hay que hablar aquí de muerte, cuando no sólo no ama en acto, sino que se ha hecho a sí mismo incapaz de amar, por aposición del acto contrario, que remite la potencia, aunque no llegue a destruirla del todo. Así la doctrina moral cristiana habla de «pecado mortal» para referirse a aquel acto que, siendo radicalmente opuesto —y no sólo distinto— al amor de Dios, priva de la caridad, que es la potencia amatoria sobrenatural: ese acto produce una «muerte» no sólo sobrenatural (privación de la vida sobrenatural, de la gracia, participación formal de la vida divina), sino también una muerte natural del espíritu, en cuanto inhabilita también para el amor electivo a Dios y a los demás por Dios, al interponerse un acto absoluto (indebido) de amor a sí mismo. «El que no ama permanece en la muerte» [12]. Es lo que el Apocalipsis llama «la muerte segunda» [13]. Ese estado de «muerte espiritual» —«tienes nombre de vivo, pero estás muerto»— [14], se experimenta psíquicamente como vacío e inanidad, impotencia, carencia de sentido, desolación: la desolación de un yo errabundo, de un yo relativo sin referencia alguna, de un yo insustancial, reduplicación disolutoria de la relatividad.

Es por el amor como el hombre recibe su cualificación definitiva: según como ama es bueno o malo. «No se dice que el hombre es bueno porque es bueno en parte, sino porque es totalmente bueno; y eso sucede por la bondad de la voluntad, ya que la voluntad impera los actos de todas las potencias humanas. Y eso proviene de que cualquier acto es el bien de la potencia respectiva; de donde sólo se dice ser bueno el hombre que tiene buena voluntad» [15]. Aquí no es cuestión de «estar dotados», como sucede en el conocimiento y en las facultades sensitivas; aquí inicialmente somos todos iguales. «No se dice bueno al hombre porque tiene una buena inteligencia, sino porque tiene buena voluntad, ya que la voluntad se re-

12. I *Io* 3, 14.
13. 2, 11.
14. *Apoc* 3, 1.
15. Sto. Tomás, *Q. de virt. in communi*, q. un., a. 7 ad 2.

fiere al fin como a su objeto propio» [16]. Y es el fin lo que determina todo lo demás, y por tanto es la volición del fin —la libertad— lo que determina lo que uno es. Y de esa volición toda persona, todo ser libre es capaz.

Todo el mundo, pero cada uno por su cuenta, puede ser absolutamente excelente en el amor, y así absolutamente bueno: depende de que libremente quiera, depende de la cualidad y de la intensidad de su amor. Sólo ahí es donde radicalmente somos todos iguales. Las otras igualdades no son reales. Pero al final, según lo que cada uno haya hecho libremente con su amor, podemos ser todos diferentes, y —para mérito o demérito, para gozo o para pena— cada uno será plenamente responsable de su «diferencia». Dios salva dando la potencia activa, la capacidad real de amar; pero cada uno se pierde si no quiere amar, si libremente comprime sobre sí su capacidad de querer. (Hay que tener cuidado de no tomar la potencia activa como potencia pasiva: de manera que la causalidad primera divina consistiría en poner en acto una mera potencia pasiva; es este equívoco, a mi juicio, el que ha llevado a las insolubles antinomias de la «premoción física», de la conjugación entre omnipotencia divina y libertad humana, y otros problemas característicos del formalismo escolástico).

Sólo dando y dándose en su amor es como la persona vive como persona, y alcanza la plenitud de su ser libre, en cuanto no condicionado por ninguna «necesidad», en cuanto —porque quiere— ama absolutamente al que es en sí mismo realmente digno de ser amado como persona, en cuanto es amor y no mero deseo. Es en el amor a Dios donde yo me cumplo definitivamente como persona. En cambio, por el desamor libre a Dios yo me reduzco a mí mismo, me resto personalidad y carácter. Es Dios el que salva, pero es uno mismo el que se pierde [17], condenándose eternamente al vacío del desamor querido. Y ahí no hay eximente posible, porque sería como eximirnos de ser persona. Metafísicamente hay que decir que es mejor condenarse que no existir: verlo de otra manera es un simple espejismo imaginativo. El mal absoluto es sólo la nada. Por eso el mismo infierno, el estado definitivo de desamor, es verdadera misericordia —y no sólo justicia— de Dios, que no aniquila a su

16. Id., *S. Th.* I, q. 5, a. 4 ad 3.
17. *Os* 13, 9.

criatura, y le deja ser lo que ella misma ha querido ser. Jesucristo dice del que le traiciona que mejor le sería «no haber nacido»[18], es decir, no haber tenido ocasión de poner aquel acto; pero no que le sería mejor no existir.

Así, el buen temor, el temor filial —que no el servil— es temor al desamor, a la culpa, y no a la pena. El buen temor es simplemente amor. El otro temor es una forma de egoísmo, de «amor natural»: que en algún caso puede cohibir otra forma peor de egoísmo, pero no más. Por eso, en términos generales, no es buena pedagogía tratar de disuadir a alguien de hacer el mal, presentándole únicamente las malas consecuencias que se seguirán para él, haciéndole ver que «no le conviene»: más bien hay que fomentar en él su real capacidad de amar, invitarle a salir de sí mismo, procurando el bien del otro, amando. Análogamente, no deja de ser lamentable —y muy sintomático— que en no pocos casos toda la fuerza de mover de la ley civil resida en su coactividad, en su eficacia penal.

Sólo amando de verdad seremos divinamente felices, por identificación amorosa con nuestro Principio y Fin: plenitud infinita. Pero esa felicidad ha de ser consecuencia, efecto, nunca intención primordial[19]. La elección propiamente se juega ahí (y no entre el bien y el mal, formalmente como tales): Dios, aún a riesgo de mi felicidad; o mi felicidad aún a riesgo de Dios. El pecado más que negar directamente a Dios o ir contra El —que sería el pecado más grave: de malicia—, es no quererlo como Dios, absolutamente; y eso *ipso facto* incapacita para amarlo y, como consecuencia, para gozar en su unión. Y una cosa análoga sucede con el pecado contra el prójimo: no es necesario querer su mal, basta no querer su bien, ignorarlo como persona, usarlo como una cosa. Es sólo en la capacidad de amar donde realmente somos todos iguales, y donde al final podemos ser desiguales, según lo que cada uno haya hecho con su amor. Así es sólo el amor lo que cualifica radical y moralmente al hombre, como bueno o como malo; y es el amor lo que lo personaliza —si quiere el bien, si ama— o lo cosifica —si sólo desea— al ensimismarlo. Y es también el amor lo que cualifica al

18. *Mt* 26, 24.
19. J. CARDONA PESCADOR, *La depresión, psicopatología de la alegría*, Ed. Científico médica, Barcelona 1983, pp. 53-57.

otro intencionalmente, para uno mismo: lo personaliza o lo cosifica en cuanto depende de él, en lo que está de su parte.

Es muy importante no identificar el bien con el placer y el mal con el dolor. El placer y el dolor son los términos subjetivos (poseídos) del «amor natural». El bien y el mal son los términos objetivos del amor electivo, es decir, donde el amor electivo —como tal— realmente termina. De ahí la diferencia entre «mal de culpa» o pecado, y «mal de pena» o padecimiento: es aquél el que hay que querer evitar, porque su contrario es precisamente el bien.

4. *El amor personal*

En el admirable libro VIII de su *Etica a Nicómaco,* Aristóteles distingue tres amores posibles, como tendencias a tres posibles bienes correlativos. El «amor de benevolencia», que es el amor al otro, querer el bien para el otro, amar el bien en sí. El «amor de placer» o concupiscencia, que es el amor del bien para mí, el amor del bien placentero, en cuanto deleitable (espiritual o corporalmente). Y por último, el «amor útil», el amor de lo que es bueno sólo como medio para alcanzar uno de los otros dos bienes, y por tanto en uno de los otros dos se resuelve. No se trata propiamente de tres especies de un mismo género, sino de una analogía de atribución. En realidad, sólo el amor de benevolencia es verdadero amor en sentido pleno. Los otros dos amores son más propiamente apetencias o deseos.

Correlativamente, hay que decir que sólo las personas pueden ser amadas con verdadera dilección, y sólo así deben ser amadas: porque sólo las personas son verdaderos bienes en sí, de alguna manera absolutos, en cuanto dueños de sí, en cuanto libres y origen de amor. Cuando amamos de verdad —con amor honesto— a alguien, eso es lo que realmente amamos: su amor, su capacidad de amar; y no ésta u otra cualidad suya, física o espiritual. Por eso toda persona —hermosa o no, inteligente o no, útil o no— puede ser amada, en cuanto amorosa. Lo que no ocurre con las criaturas no personales, que están siempre en función de las personas, que son lo directamente querido por sí en la creación; todo lo demás ha sido creado para el servicio y regalo de las personas, es el conjunto de los bienes útiles.

Por lo mismo, hemos de afirmar que el amor de benevolencia absoluto sólo puede ser el amor a la Persona absoluta o divina, a Dios personal. Por revelación sabemos que en Dios hay tres Personas; pero por la razón natural sabemos que Dios es personal: en cuanto que la persona es lo más perfecto que se da en la naturaleza[20], y su Autor, Dios, debe poseer de modo eminente esa eminentísima perfección.

El Dios que la razón descubre no es una abstracción: el ser en general o una cosa por el estilo. Es sujeto que ejerce el Ser absoluto, sujeto cognoscente y amoroso. Aquí conviene recordar que, cuando Dios revela a Moisés su nombre propio, no dice «yo soy el Ser», sino «Yo soy el que soy»[21]. El ser, y *a fortiori* el Ser absoluto, no es un abstracto infinitivo. El ser se conjuga, tiene sujeto, se ejerce, es verbo activo. Y el que lo ejerce de modo absoluto es Dios. Por eso al decir que Dios es el *Ipsum Esse,* hay que añadir en seguida: *Subsistens,* subsistente, personal. Y así debe ser amado. Propiamente no amamos la divinidad, sino a Dios. A El, tan amoroso que nos ha hecho amorosos a nosotros, se debe la totalidad del amor. Derivadamente se debe también amor a toda persona, en cuanto sujeto de ser y de amor. Aquí hay que decir también que no amamos a la humanidad como esencia abstracta (y sólo derivadamente podemos amar a la humanidad como colectividad), sino a los hombres, a las personas, a cada una.

Kierkegaard afirma, en su monumental obra «Los actos del amor»[22], que lo característico del amor cristiano, a diferencia del «amor profano» es que allí la «determinación intermedia» es Dios mismo. Radicalmente, si no amo por Dios, amo por mí; y entonces la cualidad intermedia es la «preferencia»: amo a los demás en cuanto se me asemejan, en cuanto participan de mí, en cuanto me placen. Sin embargo, hay que decir que aquella característica del amor cristiano es igualmente propia del recto amor humano sin más, del que la caridad sobrenatural es sanación, perfección y elevación, y no negación[23]. También aquí si el amor decisivo es a Dios, en él caben los otros amores: el amor a las otras personas —en

20. STO. TOMÁS, *S. Th.* I, q. 29, a. 3.
21. *Ex* 3, 14.
22. Ed. it. Rusconi, Milán 1983, p. 212.
23. STO. TOMÁS, *S. Th.* I, q. 60, a. 5; I-II, q. 109, a. 3.

cuanto amadas por Dios— y el amor a mí mismo, con idéntico fundamento. Fuera de ese amor, el amor a otra persona —e incluso el amor propio— es siempre precario, como precario es el ente sin el Ser: carece de una razón verdaderamente última, de sólido asiento. Y así está expuesto a la frustración: en cuanto que sólo Dios, infinita y eternamente amable, adecúa mi capacidad ilimitada de amar; y en cuanto que sólo Dios me garantiza la plena correspondencia que mi amor necesita. La entrega de mi yo —el amor es darse y disolverse en el amado— sólo se justifica plenamente en el Tú divino, que es el Yo absoluto. En el Tú infinito de Dios es donde se fundamenta decisivamente la amorosa pérdida de mi yo.

Por lo mismo, sólo ese amor a Dios funda una moral objetiva y universal (y no sólo una «moral de intenciones»). El buen amor es objetivo, busca el verdadero bien, el bien del Otro. La buena intención sincera busca lo que es en sí mismo bueno. En consecuencia, la moral es necesariamente religiosa. Sin Dios, no hay moral (ni ética alguna), no hay libertad ni responsabilidad, ni sentido posible para el premio y el castigo. Es una pura inanidad esgrimir aquí el «derecho a ser felices», ya que está en nuestras manos serlo, si realmente queremos ser buenos. Además, la misma capacidad de amar que tenemos es ya un puro y liberal don divino, un don que funda un primer absoluto deber —y sólo ese deber funda todo posible derecho—: el primer mandamiento, del que penden la Ley y los Profetas [24].

5. *El amor como reportarse*

En una deliciosa página de su Comentario al Libro III de las Sentencias [25], Santo Tomás estudia el amor como transformación —tránsito de una forma a otra— del amante en el amado, que es lo propio del afecto. Si una cosa adquiere la forma de otra, si se transforma en otra, se identifica con ella: así por el amor el amante se hace uno con el amado, que es ya como su propia forma, es decir, lo que le constituye como amante. La forma es el principio del obrar y la norma de la obra. Así el amante se inclina por el

24. *Mt* 22,40.
25. d. 27, q. 1, a. 1.

amor a actuar según la exigencia del amado, que es ya su forma; y esa operación le resulta máximamente deleitable, en cuanto conveniente a lo que es ya su propia forma; de donde se sigue que al amante le resulta un verdadero deleite todo lo que hace o sufre por el amado. Y como la forma llega a la intimidad de lo formado, el amor hace que el amado penetre en la interioridad del amante, con una penetración que tiene las características de una profunda y dulce herida (la transverberación de Santa Teresa). Así también el amor produce éxtasis, hace que el amante se separe de sí mismo al tender hacia el amado: ya que nada puede transformarse en otro si no pierde de alguna manera su propia forma. Para eso es necesario que se disuelvan las disposiciones con las que la forma estaba retenida en la materia: así ha de quitarse en el amante aquel límite con el que estaba contenido y retenido dentro de sus propios términos, que es el amor propio; esto constituye como una licuefacción ya que el líquido no se contiene dentro de sus propios términos, sino que se vierte o difunde; de ahí que a la disposición espiritual contraria se le llame dureza de corazón. Por obra del calor, el líquido hierve, y se disuelve aún más, difundiéndose en exhalaciones: análogamente, la radiación del amado sobre el amante, sobre haberlo diluido, lo hace fervoroso y así como etéreo. (A propósito de estas analogías de Santo Tomás, tomadas del mundo físico —de donde provienen nuestros conceptos y nuestras palabras—, conviene recordar que, contrariamente al planteamiento dicotómico cartesiano entre materia y espíritu, el mundo físico y el espiritual constituyen diversos grados de participación en el ser, que es el constitutivo radical de todo lo que es. De manera que aquellas comparaciones propuestas, a partir de la observación inmediata de fenómenos corpóreos, no son sólo sugestivas expresiones poéticas).

Lo que sabemos por revelación y discurso teológico acerca de la vida intratrinitaria, refuerza esta visión metafísica del amor. Cada una de las Personas divinas es una relación subsistente, que consiste exclusivamente en un «referirse a» (el Padre al Hijo, el Hijo al Padre, el Padre y el Hijo al Espíritu Santo, el Espíritu Santo al Padre y al Hijo). En todo lo demás las tres Personas divinas son idénticas entre sí, son un solo y único y mismo Dios. Son realmente distintas sólo en su recíproca referencia. Análogamente, la persona humana, en cuanto participa de la personalidad divina, tiene que consistir también, no en el referirse a sí misma —lo que sería pura ina-

nidad—, sino en referirse a otra: en definitiva, a Dios personal; y en El, a todas las personas creadas, que son mi prójimo: o mejor, respecto de las cuales yo debo constituirme por amor en su prójimo. Así que vivir para sí mismo, amarse incondicionadamente a sí mismo, resta personalidad, endurece, cosifica; y cosifica intencionalmente también todo lo que se ama, al reducirlo a bien placentero o a bien útil. La soberbia y la lujuria se reclaman mutuamente, se exigen: son el amor propio absoluto, en su vertiente espiritual o en su vertiente somática.

6. *La indigencia del amor*

Hay una legitimidad del amor propio electivo. Hay que afirmar que existe un interés ineludible (contra el «imperativo categórico» kantiano), en cuanto que pertenece intrínsecamente al amor, más allá de la potencia pasiva de la criatura; en cuanto que es propio de todo amor, también del divino, querer correspondencia. El mismo Dios quiere de nosotros correspondencia a su amor, para que haya entre El y nosotros verdadera unión de amistad (por nuestro bien). Esa amistad que Aristóteles definió como amor honesto recíproco o correspondido y manifestado —la manifestación del amor pertenece también esencialmente a la amistad, como la convivencia y la comunicación de bienes—, consumación de identidad. Dios quiere mi amor porque me ama. Yo el suyo porque le amo, y éste es seguro: Dios nos amó primero [26] y El es Fiel [27]. Precisamente a Dios le ofende mi pecado sólo porque me ama. Si no me amase, todos mis actos le serían perfectamente indiferentes (ni siquiera existirían). Pero como me ama, intencionalmente se ha identificado conmigo, yo soy ya su *alter ego,* y mi mal se hace suyo en mí, de manera que se puede decir con propiedad que a Dios «le duele» mi pecado. Y el que no entienda esto es que no entiende el amor, nada sabe de esa transferencia que el amor obra. El que piensa que nuestros pecados no «afectan» para nada a la inmutabilidad divina, ignora la «mutabilidad electiva», la vulnerabilidad que el amor comporta. Dios, al amarme, se ha hecho vulnerable en mí.

26. I *Io* 4, 10.
27. II *The* 3, 3.

No puedo amar realmente a Dios, que es Amor, sin desear ser correspondido. Sólo que, en este caso, no puede haber frustración, porque Dios no sólo corresponde, sino que se anticipó en su amor. Necesariamente tengo que querer ser amado por Dios. Y entonces, cuando en el amor a otras personas se produce falta de correspondencia, la frustración es ya sólo relativa y como transitoria, y de ninguna manera puede justificar mi desamor, porque yo las he de amar en definitiva porque amo a Dios, y Dios, que es mi Amor, las ama; y ahí hay siempre plenitud de correspondencia e incluso anterioridad: no estoy a la espera de un amor que puede venir a menos sin que haya venido a menos el mío, porque yo ya he recibido de Dios todo el amor, y estoy siempre bien pagado.

Por otra parte, ese amor noble y generoso —indigente en su misma excedencia— no excluye sino que incluye —pero debidamente subordinados según su peculiar escala ontológica— el deseo de satisfacción, gratificación o deleite, y el deseo de los medios útiles convenientes. Dice Santo Tomás [28] que hay seres que simultáneamente hacen y reciben: son los agentes imperfectos, a los que conviene que también al actuar intenten adquirir algo. En cambio, al Primer Agente, que es sólo agente, sólo Acto sin potencia pasiva alguna, no le es propio actuar para obtener algún fin, algo que aún no posea y sea. La persona creada, el hombre —como el ángel—, es agente imperfecto: tiene potencia pasiva además y a la vez que potencia activa. La acción voluntaria procede a la vez de una y otra [29]. Por eso, cuando aquí hablamos de amor puro o realmente honesto, no tratamos de un desaforado deseo o afán de desinterés absoluto —sólo posible a Dios, en cuanto que de nada carece— al estilo kantiano, que acabaría siendo una violenta forma de amor propio. Si Dios me ama y quiere mi bien —mi propia existencia y mi libertad son prueba palmaria de ese amor—, yo, precisamente porque amo a Dios y amo lo que Dios ama, puedo en El querer mi propio bien y debo hacerlo: se trata de quererlo siempre condicionadamente y no como bien en sí último, decisivo y razón de todo cuanto amo.

«A las potencias superiores del alma, por ser inmateriales, les compete volver sobre sí mismas. De donde tanto la voluntad como

28. STO. TOMÁS, *S. Th.* I, q. 44, a. 4.
29. Ibid., I-II, q. 85, a. 1 ad 3.

el intelecto vuelven cada uno sobre sí, y uno sobre el otro y sobre la esencia del alma y sobre todas sus fuerzas. El intelecto entiende la esencia del alma y todas sus facultades; y de modo semejante la voluntad quiere su querer y quiere que la inteligencia entienda y quiere la esencia del alma, y así todo lo demás» [30]. Así la voluntad quiere su propio bien, y no sólo de modo «natural», sino que puede —y debe— quererlo también electivamente: subordinadamente al bien en sí, subordinadamente al Bien divino, a Dios, debe querer su propio bien.

La tendencia natural de la criatura es doble, escribe Santo Tomás [31]: a recibir y actuar. La primera inclinación es como curva sobre sí misma. Pero la segunda no, ya que busca el bien de otro, el bien sin más. Por tanto, es natural desear también la satisfacción de las propias necesidades o aspiraciones; pero dentro y al servicio del otro aspecto también natural del amor, del activo y desprendido y generoso. Ciertamente la verdad humana tiene un momento «reflexivo», pero hay que estar atentos para que ese momento no predomine y se convierta así en una fuerza negativa que aspire mi ser entero y lo vuelva sobre mí mismo, incluyéndolo y encerrándolo en sí. Hay que poner el conocimiento al servicio del amor de amistad. También el amor humano tiene ese momento «reflexivo»: el deleite que causa. Y hay que vigilar: amando, sin andar sopesando reciprocidades, ni rastrear y mensurar compensaciones. Radical y terminalmente, amar es darse en bien del amado: de Dios —haciéndome yo su bienamado— y de los demás, queriendo su bien primordial que es Dios. Lo otro es simplemente la «añadidura».

Esto es lo que distingue la cogitativa humana de la estimativa animal [32]. El animal estima lo que conoce, en función de satisfactorio o apetecible y de nocivo. En el hombre, compuesto unitario de alma y cuerpo, esa función sensitiva es racional por participación, y puede estimar lo que es en sí mismo y objetivamente bueno o malo, conforme o no al amor divino. Si el hombre, egocentrándose libremente, juzga sistemáticamente de los demás y de los actos en función de sus propias apetencias, reduce su cogitativa a esti-

30. Id., *De Ver.* q. 22 a. 12.
31. Id., *Quodl.* I, q. 4, a. 8 ad 3.
32. Sto. Tomás, *In II De Anima,* 13.

mativa animal, se despersonaliza, se animaliza. En la naturaleza psicosomática del hombre, ese hábito puede originar una disfunción estable, e incluso una lesión orgánica (ya que la cogitativa, al contrario de la inteligencia espiritual, tiene órgano, aunque hasta ahora los neurólogos no lo hayan localizado y quizá no puedan localizarlo). Y ahí tenemos un origen de la psicopatología reactiva, que puede llegar a formas extremas de demencia, y que en todo caso produce una penosa fractura de la personalidad y una dolorosa vivencia psíquica. Una correcta práctica psiquiátrica debería tomar en consideración estos elementos de antropología metafísica.

7. *El amor expropiado*

El conocimiento se apropia de lo conocido: es la posesión intencional de la forma ajena en cuanto ajena, de lo que es el otro en cuanto otro. El amor, en cambio, se expropia a favor del amado. Por eso dice Kierkegaard [33] que el verdadero amoroso se convierte en el expropiado absoluto. El amor saca de sí, enajena. Por eso, al principio y al final del conocimiento hay que poner el buen amor. Hay que evitar que el conocimiento se convierta en un fin en sí mismo; hay que evitar que degenere en curiosidad, en una forma del amor deleitable, del amor desordenado de sí. El esteticismo, en su forma intelectual y en su forma sensitiva, es una traición al amor, es egolatría refinada. Hoy se ha generalizado, y además trivializado sensualmente, esa falsificación conceptual del amor, haciéndolo equivalente del «me gusta» o me place (recordemos esas inquietantes pegatinas *I love*). Urge restituir al amor su dignidad, y para eso hay que destituir al deleite de la primacía que se le ha concedido al desterrar a Dios, que es el único Bien total en sí. No amo porque me gusta. Amo porque es bueno (y eso vale para el amor a Dios y para el amor a cualquier persona), y entonces me gusta. El amor —dice también Kierkegaard [34]— se reconoce como verdadero amor precisamente porque encuentra en todos algo que amar. El buen amor no busca las cosas propias,

33. *Los actos del amor*, ed. cit. p. 456.
34. O.c., p. 327.

no busca la propia propiedad, sino la propiedad del otro [35], se hace a sí mismo propiedad del otro. El verdadero amor ama a cada hombre según su peculiaridad radical, y no según su semejanza con él mismo: como Dios que, por amor, da a cada uno su propia originalidad, haciéndolo libre e independiente. Al amar rectamente al otro, se obtiene además el deleite del amor; pero esto hay que mantenerlo siempre como secundario, como un feliz resultado casi imprevisto; y hay que evitar que se erija en el principio determinante del amor.

En este sentido, convendría dar una mejor explicación de la llamada «rectitud de intención». No se trata de perseguir desaforada y escrupulosamente la ausencia de todo «interés». Se trata de tenerlo todo debidamente jerarquizado, se trata sencillamente de amar de verdad a Dios, y por Dios amar de verdad a los demás. Así, dice también el filósofo danés [36], necesitamos del amor a Dios y de su ayuda no sólo para «amar al prójimo» (entendiendo «prójimo» como lo menos amable, por desemejanza), sino también y especialmente para amar bien al amado, para que este amor no sea un mero egoísmo compartido y coincidente (cosa no rara en ciertos matrimonios y en ciertas amistades). La rectitud y pureza de ese amor no se obtiene hurgando continuamente en la conciencia, con un examen enfermizo y egolátrico: el narcisismo espiritual —el ansia de autoperfección— es aún más detestable que el físico. Se obtiene enamorándose de Dios, fomentando contemplativamente el amor a Dios, ponderando la infinita amabilidad de Dios, considerando que Dios es Amor; y haciendo añicos el espejo en que uno mismo se mira, el azogue inmanentista.

La pertenencia al amado, insiste Kierkegaard [37], debe ser siempre y en primer término pertenencia a Dios. Entonces el amor ya no es lábil o efímero, sino que participa de la eternidad de Dios; de manera que si se cesa de amar, es que no se ha amado nunca del todo: el desamor es así retroactivo. El amor fundado en Dios y en el deber de amar a Dios y a los demás por Dios no depende ya de la correspondencia del otro. De modo que si el otro me dice: «ya no te amo»; debo responder: «pues yo seguiré amándote». Esto es

35. Ibid., p. 456.
36. Ibid., p. 274.
37. Ibid., p. 275.

verdadera independencia en el amor. Esto es libertad [38]. Esto es amor. Es el amor que el mandamiento supremo de la Ley de Dios (que es de ley natural) impone, garantizándolo así —con el deber— contra toda alteración o decaimiento, propio de la naturaleza de lo temporal y mudable.

Todo amor expropia, todo amor enajena, saca de sí. El amor —y de modo total el amor a Dios— es olvido de sí y pertenencia al amado.

8. *Los actos del amor*

El amor electivo, la dilección es acto de libertad, y es afecto, aprecio, éxtasis, que se cumple en la unión. El amor es querer, pero no un querer hacer u obtener algo, sino querer al otro, querer el ser y el bien del otro. Y ese amor es el principio de cualquier acto de querer [39]. Dice San Agustín que del propio amor vive cada uno, bien si el amor es bueno, mal si el amor es malo [40].

Procedemos de un acto divino de amor, y nuestra vida entera tiene que consistir esencialmente en amar. La comprensión del amor es la comprensión del universo entero, y de modo muy especial la comprensión de la criatura espiritual, de la persona. Sólo la falsificación racionalista de la libertad y del amor ha podido concluir diciendo que «Dios, propiamente hablando, no ama a nadie» [41]. Pero esa falsificación no ha podido provenir de un simple error. Hay que aplicar aquí lo que Nietzsche decía de los ambiciosos, que «son rebeldes al amor, no se dejan querer» [42]. Y hay que contraponer a ese orgullo el gozo humilde de saberse amado por Dios, no porque yo lo merezca sino porque Dios es bueno, es todo amor. Y hay que saberse amado singularmente, como alguien único, como «alguien delante de Dios». Como una persona, como una excepción. Esa convicción metafísica constituye la fuerza más radical del hombre: *Pondus meum amor meus: eo feror, quocumque feror* [43]. Esa gravitación es el resultado de que yo sea por amor, pero también expresa una

38. Ibid., pp. 189-190.
39. STO. TOMÁS, *S. Th.*. I, q. 20, a. 1; q. 60, a. 1.
40. *Contra Faustum*, 510.
41. SPINOZA, *Ethica*, V, prop. 17 corol.
42. *Menschliches, Allzumenschliches*, n. 603.
43. S. AGUSTÍN, *Confes.* 13, 9.

íntima sed y una indigencia amorosa. De ahí la natural e irreprimible tendencia a ser feliz, a una plenitud que aún no se tiene y a la que se está destinado. «Por su propia naturaleza quiere la naturaleza espiritual ser feliz, y no puede querer no serlo» [44]. Esa felicidad es sustancialmente la alegría o gozo del amor, y el amor es la plenitud misma del ser espiritual.

El primer acto del amor es la dilección, y sigue la alegría o gozo del amor [45], que cae así dentro del mismo primer y fundamental precepto, el de amar a Dios sobre todas las cosas: la alegría buena es obligatoria. Sigue luego, como consecuencia necesaria la paz como «tranquilidad del orden» [46], precisamente porque es el amor lo que nos ordena radicalmente y del todo a nuestro último Fin: tanta más paz hay en el alma cuanto más cerca está de Dios, «a quien no se llega con pasos corporales, sino con los afectos del alma» [47]. Y son esos afectos del alma los que «dilatan el corazón», hacen cada vez más capaz de amar [48], hasta la plenitud de la unión, hasta la infinitud divina.

Hay que decir que lo propiamente contrario del amor no es el odio, sino la indiferencia, el desamor radical, que se hace también necesariamente desesperación, «la enfermedad mortal» de que habla Kierkegaard: no se espera cuando no se ama. El amor es acto de libertad, y la libertad es posición de amor, y jamás indiferencia.

Como mil razones no hacen la fe, el cumplimiento de mil preceptos no hacen el amor. Pero hay una razón para creer, y hay un amor obligado, una obligación divina de amar, que transforma todo precepto y todo acto en un acto de amor. Así la vida entera de la persona es amor, y el amor es la vida misma del alma.

Quizá el discurso sobre el amor no deba ya prolongarse más. Aquí hay que dar entrada al «casto silencio» de que hablaba el Pseudo-Dionisio, a propósito de los nombres de Dios. Refiriéndose a su obra entera, Kierkegaard decía que su pensamiento consistía en «hacer acto de presencia» [49]. A propósito del amor, llega un momento en que no hay nada más que decir. Simplemente, hay que hacer acto de presencia.

44. STO. TOMÁS, *C.G.* IV, 92.
45. ID., *S. Th.* II-II, q. 28, a. 1.
46. Ibid., q. 29.
47. ID., *S. Th.* II-II, q. 24, a. 4.
48. Ibid., q. 24, a. 7.
49. S. KIERKEGAARD, *Diario* IX A 486, ed. cit.

Capítulo VI

LA ORDENACION DEL AMOR

1. *El amor imperativo*

El amor divino nos ha hecho libres porque amorosamente nos ha destinado al amor: un amor que, estando ya radicalmente en el principio mismo activo de nuestra libertad, como un don de Dios, ha de desarrollarse en forma histórica en una multiplicidad de actos amorosos, para culminar al fin, cuando entremos en la eternidad, en la plenitud de la unión de amistad con Dios. Nuestra libertad no es indiferencia ni es tampoco una responsabilidad sin sentido: no estamos «condenados a la libertad» [1], como infirió Sartre al llevar a sus últimas consecuencias el principio de inmanencia. El hombre no es «una pasión inútil» [2]. Nuestra libertad, como la divina de la que participa, tiene este sentido preciso: el amor.

No es verdad que andemos «errantes como a través de una infinita nada», como tenía que concluir Nietzsche [3], una vez levantada acta de la «muerte de Dios» en el horizonte cultural de la «modernidad». Después de hacernos independientes en la libertad, Dios nos ha constituido en «alguien delante de El y para siempre», y requiere poderosamente nuestro amor: de una parte, como un modesto pretendiente, casi como un mendigo apoyado en el quicio de nuestra alma; pero de otra parte, para que la fatuidad no nos desorientase y para que no tomásemos la libertad como indiferencia, se ha erguido majestuoso, con todo el peso de su autoridad eterna,

1. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, París 1946, p. 37.
2. Id., *El ser y la nada*, trad. cast. Buenos Aires 1961, p. 201.
3. *Die fröliche Wissenschaft*, § 125.

para imperarnos absolutamente el amor: «el fin del precepto es el amor» [4]. No es indiferente a Dios que le amemos o no, precisamente porque nos ama, y por eso nos quiere amorosos.

Dice Santo Tomás [5] que todo precepto tiende a la constitución de la amistad del hombre con Dios y de los hombres entre sí, que es lo expresado con el doble precepto del amor, que es de ley natural aunque se positivizara en la historia, y que nos ordena amar a Dios con todo nuestro corazón y al prójimo como a uno mismo (que nuestro amor electivo al prójimo sea como el que naturalmente nos tenemos a nosotros mismos). Y de ese doble precepto penden la Ley y los Profetas.

Principalmente, toda la ley divina nos ordena a Dios [6], en cuanto que El es el principio del amor y es el único fundamento posible, el único fundamento absoluto para cualquier otro amor. Y ése es el primer acto de amor electivo para el que se nos requiere: los demás han de derivar de él, como de su fuente, y tender de alguna manera a él como a su término.

Cualquiera que sea el fin inmediato de cualquier precepto, cualquiera que sea el acto que cualquier mandamiento impere, su fin es siempre y necesariamente la dilección [7], el amor electivo. El «amor natural» brota por sí mismo del ser, que es activo. Pero el electivo debe ser preceptuado, debe ser propuesto a la inteligencia, para ser entendido como tal y libremente querido, viéndolo como una ordenación inteligente que da cauce y sentido preciso a la libertad creada. Esa ordenación de medios al fin propuesta a nuestra libertad —que es no sólo capacidad de elegir los medios sino también y principalmente de elegir el fin—, tiene que incluir casi como si fuera un medio, tiene que proponer imperativamente a nuestra elección el fin mismo de nuestra existencia: *voluntas de agendis et intentio de fine* [8], la voluntad de todo cuanto hay que hacer y la intención con la que hay que hacerlo, el fin al que siempre y en todo se debe tender, que es el amor a Dios, que es precisamente donde nuestra libertad se cumple como tal libertad. Si la Nueva Ley, la de la gracia restauradora y elevante, es «ley de

4. I *Tim* 1, 5.
5. *S. Th.* I-II, q. 99, . 1 ad 2.
6. Ibid., a. 3.
7. Ibid., q. 100, a. 5 ad 1.
8. Ibid, q. 108, a. 3.

perfecta libertad»[9] la Ley antigua, toda la ley moral natural es también y necesariamente ley de libertad, ley para la libertad. Sólo cuando las leyes humanas se han desvirtuado, perdiendo su fin y equivocando los medios, es cuando la ley ha podido ser vista como un límite, una coartación, una onerosa pérdida de libertad.

Desde la perspectiva de la ley divina se entiende bien, por el contrario, que toda verdadera ley sea una amorosa ordenación inteligente, que señala —en el caos de la contingencia de nuestros actos libres— el camino seguro del amor.

2. *La ley como amor indicativo*

Por ley, en sentido general, se entiende la regularidad del proceder de algo dentro de un conjunto. Esto presupone: una pluralidad de seres, unas relaciones, una finalidad —a la que el proceso tiende como a su término— y un principio ordenador.

Aunque hasta hoy no se ha podido precisar bien la etimología de la palabra «ley», las distintas hipótesis propuestas —seguramente porque han sido buscadas desde una noción común y universal— vienen a ser coincidentes, expresando cada una algún aspecto del contenido esencial de la ley. Cicerón pensó que el término provenía de *deligere*[10], elegir, equivalente al griego νομος, y que San Agustín asume también diciendo que viene *a eligendo*[11], de elegir. De esta manera se pondría de relieve el origen de la misma ley, como fruto de un amor electivo —divino, en definitiva— y como propuesta a la elección de la criatura libre. Casiodoro vio el origen en el término *ligare,* ligar, atar; señalando así el aspecto imperativo o necesitante con que la ley como tal es propuesta al hombre libre. También se ha pensado que el origen podría estar en el griego λεγειν; expresar, manifestar; lo que de alguna manera viene a coincidir con el posible origen en la palabra sánscrita *lagh,* establecer. Todos estos sentidos se dan en la noción común y generalísima de ley: el proceso mismo, la serie de actos concatenados, y la tendencia inscrita en el principio operativo, expresan o ponen de

9. *Iac* 1, 25.
10. *De legibus,* 1, 6.
11. *Contra Faustum,* 22, 27.

manifiesto la regla o norma que se ha de seguir (en la persona, con elección libre), con una cierta necesidad de obrar de esa manera y no de otra, con vistas a alcanzar el fin por el que el sujeto ha sido hecho, por el que el sujeto es y existe.

Cuando esa «necesidad» es inevitable o insoslayable por el agente afectado por ella, la ley se refiere a una realidad creada no libre. Cuando la necesidad está condicionada a la libre decisión de obtener un determinado fin de suyo indiferente —no incluido en la ordenación radical de la criatura—, la ley señala la regla o norma a la que hay que atenerse en la producción de algo no naturalmente necesario. Cuando, en cambio, la necesidad es soslayable pero el fin es necesario u obligatorio, tenemos la ley que rige actos humanos o personales en su sentido profundo y estricto, que compromete de algún modo el destino mismo del hombre y así el valor de su existencia: es el significado de ley moral y, análogamente, de ley jurídica; la ley como reguladora del amor electivo, de la libre conducta humana hasta el punto de que los actos humanos queden favorable o desfavorablemente cualificados, según sean o no conformes con el contenido de la ley. De ninguna manera puede reducirse la ley moral al kantiano «imperativo hipotético» (propio, por ejemplo, de la norma o regla tecnológica o artística, etc.) a causa de la sanción comportada («si no quieres ser castigado o infeliz», etc.): y no lo puede porque en la ley moral la sanción es resultado inmediato y necesario del incumplimiento *libre* de una *necesidad* íntima ligada al sentido y fin mismo de la existencia.

Es muy conocida la definición de ley que aparece en las Partidas de Alfonso X el Sabio: «Leyenda en que yace enseñamiento e castigo escripto, que liga o apremia la vida del home que no faga mal, muestra e enseña el bien que el home debe facer e usar». Santo Tomás dirá que ley es «una cierta regla y medida de los actos, según el cual uno es inducido a obrar o retraído de hacerlo» [12]; y más adelante da la notoria definición: «es una cierta ordenación de la razón, dirigida al bien común, promulgada por quien cuida de la comunidad» [13].

Históricamente se han dado dos tendencias, que suelen denominarse con los términos de «intelectualismo» o de «voluntarismo»,

12. *S. Th.* I-II, q. 90, a. 1.
13. Ibid., a. 4.

según que predomine el concepto de ordenación racional (disposición de los medios aptos para el fin) o el de imposición o mandato (voluntad del legislador). Es decir: *praeceptum quia bonum et prohibitum quia malum,* o bien *bonum quia praeceptum et malum quia prohibitum*: mandado porque es bueno y prohibido porque es malo, o bueno porque está mandado y malo porque está prohibido. Esta disociación (como otras muchas del formalismo escolástico y de la «filosofía moderna») es consecuencia de la pérdida del principio radical de unidad, que es el acto de ser y de obrar.

Para la ley divina —principio y modelo de toda verdadera ley humana—, hay que recordar que la creación es un acto libérrimo de Dios: la reducción al fundamento de la creación es una reducción al amor, y no a una imaginaria «razón suficiente». Pero eso no es de ningún modo arbitrariedad o capricho, sino Amor. Voluntad buena y así verdaderamente sabia: sabiduría, más que «ciencia», con cuanto comporta de amor y rectitud, que en Dios se dan en perfecta identidad por ser Acto simplicísimo, y en la criatura en identidad sólo en principio radical. Y esto no es una ecléctica «solución intermedia», sino hallar la unidad en un plano superior de intelección. Por la misma razón, la paternal y sapientísima Providencia divina unifica y armoniza perfectamente lo universal y lo particular, sin sacrificar una cosa a otra.

La ley moral es la que impera y ordena la moralidad, la más profunda e íntima actividad del hombre, la de su alma, el amor electivo, principio de actos espirituales; y por tanto, afecta directa y propiamente a su vida inmortal, a su destino eterno. Moral viene del latín *mos* (costumbre), lo mismo que ética viene del griego ἦθος (de idéntico significado): ya que nadie es bueno porque hace un acto bueno, sino porque obra habitualmente bien, porque tiene una disposición difícilmente removible (hábito, virtud) a obrar bien. La ley moral determina esos actos, cuya repetición e intensidad origina la virtud, sacando a la voluntad de una cierta radical ambivalencia que consigue a lo deficiente de la libertad creada, y reforzando su amor, su eficiencia y bondad o perfección. El objetivo de la ley es lo justo, y el objeto de la justicia es el derecho: la rectitud en el proceder hacia el bien; por eso, la Sagrada Escritura denomina «justo» al hombre bueno, al hombre santo; y ése es también el sentido de «justo» en el pensamiento griego precristiano. Y ése debería ser el sentido profundo de todo derecho: *directum,*

bien dirigido al fin, recto, bueno. De ahí que la ley moral obligue en conciencia: no exteriormente sólo o sobre todo, sino en la intencionalidad radical de los actos humanos, en la finalización perseguida, en el amor electivo.

Esta ley moral es «natural» si consigue a nuestra naturaleza humana, a nuestro «ser hombre»; y es «sobrenatural» si consigue a nuestra «sobrenaturaleza», a la gracia, que es una misteriosa participación en la misma naturaleza divina [14] que, con doble e imprevisible gratuidad, nos constituye en hijos de Dios y exige una amorosa conducta proporcionada.

3. *La ley natural*

Son diversos, pero en definitiva análogos, los significados del término «naturaleza». Originariamente viene de *nascere* (nacer), de donde se extendió a lo nacido, al principio activo del nacimiento, al principio formal (alma, *anima*) que es el término de la generación... y por último pasó a significar «substancia», como el sujeto mismo que es algo (*hypostasis, suppositum*), y secundariamente la esencia específica por la que ese sujeto es de ese modo o tiene esa naturaleza [15]. De esta manera, naturaleza venía a distinguirse de esencia, porque aquélla connota de modo más directo y propio el sujeto como «aquello que es lo que es» y es así principio de movimiento: sujeto de su ser y de su obrar.

Resulta equívoca la moderna contraposición entre «naluraleza», «cultura», «libertad» e «historia»: ya que la naturaleza tiende a cultivarse —a desarrollar sus virtualidades, hacia su perfección terminal— y es principio y agente y poseedor de su propia cultura; y porque hay naturalezas «históricas»: es decir. que se realizan en la historia y hacen historia; y porque hay naturalezas libres, como la humana. Más correcta y significativa es, en cambio, su contraposición a «violencia», a «artificial» y a «inerte» o «estático»: porque a la naturaleza le conviene operar según su propio ser, según sus principios constitutivos, y es principio de acción: hacia su fin, que es su causa última, la causa de la causalidad de todas las causas [16].

14. II *Petr* 1,4.
15. STO. TOMÁS, *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 2.
16. ID., *In V Metap.*, 1, 3.

Aunque también se usa ocasionalmente el término naturaleza para significar el conjunto de los seres creados (cosmos o universo), aquí nos referimos fundamentalmente a «lo que algo es», precisamente porque posee una naturaleza y no otra; y en consecuencia, como lo que hace que obre —o deba obrar— de una manera determinada y no de otra. Notemos, para mayor claridad, que el término equivalente en griego es φύσις, que viene de φύω, hacerse, constituirse, nacer. De ahí la clara distinción entre «fisiología» y «anatomía»: donde el primer término indica el modo de obrar íntimamente la naturaleza según su peculiar estructura y finalidad, y el segundo señala sólo la estructura o composición, abstractamente estática. La anatomía de un cadáver no es diferente de la del hombre vivo; pero el cadáver carece propiamente de fisiología humana: está muerto, no actúa, no vive.

Es importante insistir en que el término «naturaleza», a diferencia del de «esencia», connota al sujeto: en el caso de la naturaleza humana, connota a la persona, que es el individuo, el sujeto real de naturaleza humana. Cuando el sujeto o totalidad subsistente es sujeto de conocimiento intelectual y de querer libre, recibe el nombre de persona. El individuo humano es una persona, lo que subsiste en una naturaleza racional, el sujeto que tiene esa naturaleza. La persona, con su acto de ser constitutivo, directamente creado por Dios y por tanto directamente a El referido, implica con su espiritualidad un grado superior de participación en el ser. Ninguna naturaleza tiene ser sino en un sujeto, así no hay tampoco humanidad, sino en el hombre [17]; y a eso que subsiste por sí, tiene la naturaleza humana como esencia y es, de este modo, sujeto real del acto de ser, se le llama persona, que es lo más perfecto que se da en la naturaleza. La naturaleza humana incluye sólo lo que es propio de la especie humana; la persona lo incluye todo de manera que su naturaleza viene a ser sólo aquello por lo que es hombre. Pero no es la naturaleza humana lo que subsiste, sino esta persona, este sujeto de naturaleza humana, este hombre, que es a quien conviene la razón de persona [18].

La naturaleza es la misma (universal) en muchos. La persona es, como tal, única, incomunicable, término directo de la acción crea-

17. Id., *In III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3.
18. Id., *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3.

dora divina [19]. Yo soy yo y no otro. Yo soy el autor y dueño de mis actos y, por eso, el responsable. Sin embargo, mis actos son o han de ser los que competen a la naturaleza humana —por la que yo soy hombre— que por su acto de ser hace de mi individualidad una persona: y en consecuencia, estos actos pueden ser indicados, imperados, mediante una ley universal, válida para todos aquellos que poseen la misma naturaleza, aunque su libre ejecución y la responsabilidad consiguiente sean estrictamente personales e intransferibles.

La relación a Dios (que no es «trascendental», sino predicamental, accidental, aunque siga necesariamente al acto de ser), base de todo el orden moral y fundamento de la ley natural, consigue al hecho real de haber sido creado: no pertenece a la idea abstracta, inexistente en sí, de hombre o humanidad, sino a este hombre efectivamente creado y precisamente en cuanto creado; la «esencia» humana puede ser concebida sin esa relación: no dice de suyo nada acerca de su principio o de su fin, que son sin embargo términos esenciales para la recta comprensión de la ley natural. Tiene también importancia esa precisión para evitar los modernos errores —fruto del abstractismo inmanentista— que hacen de la «Humanidad», de la «Sociedad», del «Estado», de la «Clase», etc., el sujeto operacional de la historia y de su destino; que hacen de esas abstracciones o nombres colectivos la «verdad» del individuo: que absorben y disuelven a la persona en lo que Kierkegaard llamaba el «universal fantástico», que hace de la libertad una «necesidad conocida».

Todos los individuos de la misma naturaleza obrarán o deberán obrar de la misma manera, teniendo un mismo origen y un mismo fin, y estando dotados de unas mismas facultades o capacidades operativas. Estos seres tendrán que obrar según la relación —consiguiente a su realidad, a su acto de ser— a su principio y a su fin, y con la que tienen ellos mismos entre sí, en cuanto miembros de un todo de orden, de una sociedad y de un universo o cosmos; y concretamente, en el caso del hombre, como sujetos de relaciones interpersonales, familiares, sociales, cósmicas.

El universo procede de la voluntad creadora de Dios: no es el *optimum* leibniziano, pero es bueno, y aun «muy bueno», como

19. Id., *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 2.

afirma el Génesis [20]. Una recta visión del universo es teleológica o finalista: todo agente obra por un fin. En este caso, Dios ha creado para participar su bondad —sobre todo, su Amor— en los seres capaces de amar, constituidos por su libertad en señores de la totalidad creada. El universo aparece múltiple y dividido, ciertamente, pero también ordenado, convergente y unitario [21], con una unidad de orden estructural, y dinámica, con las relaciones «horizontales» y con la «vertical» que es fundante, y con la ley natural, que hace convergente hacia un fin único las operaciones de lo vario. Ahí se da la perfecta armonía de los fines particulares y del universal, en cuanto Dios es principio y fin único: única causa eficiente, ejemplar y final. En el caso de la persona, del subsistente de naturaleza intelectual y libre y, por tanto, inmortal, hay que insistir en que es objeto propio y estricto de la creación y de la providencia divina: Dios no ha hecho a una a causa de la otra, aunque todas deban servirse entre sí: y ha hecho al resto del universo para el servicio de las personas.

Se ve claramente el influjo que la Revelación —con sus nociones de Dios como «Yo soy el que soy», de creación, de persona, de libertad, de inmortalidad, etc.— había de tener en la recta comprensión de la ley natural. Bástenos ahora, como ejemplo sintético y conclusivo, recordar el famoso pasaje de la epístola de San Pablo a los Romanos: «Cuando los gentiles, que no tienen ley escrita, hacen por razón natural lo que manda la ley (...) hacen ver que lo que la ley ordena está escrito en sus corazones, como lo atestigua su propia conciencia y las diferentes reflexiones que en su interior los acusan o los defienden, lo cual se descubrirá en el día en que Dios juzgará los secretos de los hombres» [22].

4. *El imperativo de la ley natural*

Nuestro obrar ha de ser, a la vez, «natural» y «obligado»: conforme a una naturaleza dada, pero dotada de libertad, que ha de autodeterminarse a obrar según la naturaleza con la que la persona

20. 1, 31.
21. STO. TOMÁS, *S. Th.* I, q. 47, a. 1.
22. 2, 14-16.

ha sido creada. La ley natural es aquel ordenamiento que brota y se funda en esa naturaleza humana, en cuanto creada y finalizada por el Amor de Dios mismo. De ahí que los preceptos de la ley natural —que no deben su origen a ninguna autoridad creada, sino a la suprema y absoluta de Dios— no sólo estén plenamente de acuerdo con la naturaleza humana, sino que surjan de su más profunda intimidad: de aquel ser recibido, que les hace ser, y ser lo que son, y ser sujeto de su ser y de su ser lo que son. Y Dios es precisamente el origen de nuestro ser y su sustento: y por eso, como afirma San Agustín, Dios es *interior intimo meo,* más íntimo a nosotros que nuestra misma intimidad, más yo que yo, en cuanto causa libre y total de mi yo, sin la que yo no soy, no soy nada.

La ley natural señala el camino del auténtico y pleno desarrollo del hombre, de la persona, del individuo de naturaleza humana, capaz de amar. Por eso la inteligencia humana lee los preceptos de esa ley en su propio ser, activo de suyo, en las tendencias —ordenadas y jerárquicas en sí— de la naturaleza humana, en su natural y armónico dinamismo en el conjunto de la creación, en su finalización intrínseca y motora. La interpretación «heteronómica» kantiana procedía de su radical y antimetafísico olvido del ser, de su inmanentismo gnoseológico, de su vacua fenomenología.

Somos realmente libres, pero nuestra libertad es creada: no es pura identidad de ser y obrar, de acto y contenido; no somos nuestro propio fin, porque no somos nuestra propia causa (para eso, tendríamos que ser antes de ser, lo que es radicalmente contradictorio). Y una acción que no es su propio fin —le ha sido dada la capacidad para algo—, ha de recibir de ese fin su regla y su medida, y así, su bondad, su cualificación intrínseca. Para que pueda darse el acto malo —y es de experiencia que se da—, tiene que haber una libertad para eludir la medición que le impone la ley, regla o medida impuesta por su Autor; y al mismo tiempo, esa medida para su libertad: una libertad que sea real y que no sea en sí misma su medida, que sea creada y, por tanto, finalizada. Si ella misma fuera —por absoluta y desvinculada autoposición, como en el *cogito* cartesiano, en su inevitable significado radical— su regla y su medida, no podría obrar desmedidamente, no podría obrar «mal», injustamente. El mal hace su deformadora aparición cuando la libertad creada obra como si creada no fuera.

Sólo Dios, que ha creado al hombre y lo conserva en el ser,

puede ordenarlo *desde dentro,* desde la intimidad profunda de su ser. La autoridad humana dirige *desde fuera,* ilustrando su inteligencia y quizá atrayendo su voluntad, pero sólo hasta cierto punto. Dios ordena, da la capacidad y mueve con la íntima y «natural» inclinación a hacerlo. Ha hecho la ley porque ha hecho la naturaleza. Por eso su ley es natural y es mía, siendo a la vez y radicalmente de El. Siendo la ley natural regla y medida de los actos humanos, procede del principio radical de esos actos, que es el fin último, que es Dios [23].

Por eso mismo, el incumplimiento de la ley natural comporta inmediata y necesariamente su propia sanción: el hombre, a la vez que incumple el mandato divino, deforma su naturaleza, pierde libertad y operatividad, y compromete su destino final. Y al obstinado en la culpa no le queda al fin otra dignidad que la de cosa, la mera y fáctica existencia, terriblemente consciente de su irreparable fracaso, de su total frustración.

Por el contrario, el justo, el que cumple amorosamente la ley natural, identificado con la Voluntad sabia y buena que le ha señalado el camino de su plenitud y de su gozo total, puede decirse que no está sometido a la ley [24], en el sentido de que no la «padece», no le es violenta y coactiva, sino connatural y libremente querida: y tiene ya ahí una primicia de su felicidad terminal, cuando su voluntad esté definitivamente identificada por el amor con el origen mismo de su ser, en una cuasi (participada) identidad de ser y obrar, de acto y contenido, por la intencional identificación con Dios.

La ley natural es la luz por la que discernimos lo bueno y lo malo, es la iluminación de la luz Divina en nosotros, es la inteligencia de su Amor, es la participación de la Ley eterna en la persona humana [25], que Dios mismo promulga en la naturaleza de todo lo creado, y en la inteligencia de los hombres al dotarlos de la capacidad de conocer esa amorosa ordenación [26]. La ley natural está promulgada con la creación del hombre (y de los ángeles), y siempre vigente por la permanencia de la naturaleza creada. Aparte de

23. Sto. Tomás, *S. Th.* I-II, q. 90, a. 2.
24. Sto. Tomás, *S. Th.* I-II, q. 96, a. 5.
25. Ibid., q. 91, a. 2.
26. Ibid., q. 90, a. 4 ad 1.

esta promulgación «natural», Dios la «positivizó» con la revelación del Decálogo a Moisés, después del pecado original que había vulnerado nuestra naturaleza, introduciendo la oscuridad y el desorden en nuestra naturaleza, en nuestras facultades y en la parte sensible de nuestro ser.

La Ley eterna es tal en cuanto divina, natural en cuanto intrínseca a la naturaleza creada. San Agustín la define como «la razón divina o voluntad de Dios que manda guardar el orden natural y prohíbe perturbarlo» [27]. Y Santo Tomás, como «la razón de la divina sabiduría en cuanto directiva de todos los actos y mociones» [28]. La Ley natural es la pedagogía del amor.

5. *El contenido de la ley natural*

La ley natural dirige los actos humanos a la adquisición de la virtud, y la virtud es lo que hace buena a la persona [29], en cuanto determinación estable y difícilmente removible del amor electivo, que se fija amorosamente en el fin último libremente elegido, en cuanto intensificación y rectitud del amor a Dios, identificación creciente con el Amor. La ley natural determina los contenidos que la libertad debe dar a sus actos, para mantenerse como actos libres que superan el «amor natural» a la felicidad, en cuanto derivados de la elección primordial y suprema por la que la persona ama a Dios como infinitamente digno de ser amado por sí mismo, y como respuesta debida al amor infinitamente generoso y liberal con que Dios me ha hecho libre y capaz de amar. «En donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad» [30]: y el Espíritu del Señor es el Amor. Donde está el amor de Dios, está la libertad.

Bien lejos de todo asfixiante legalismo, como de delicuescentes moralismos o de áridas y algebraicas elucubraciones; tan lejos de la escrupulosa retícula farisaica del formalismo, como del saduceo reduccionismo temporalista y horizontal, la ley natural enseña a hacer de todo un acto de amor: de la oración y del trabajo, de la

27. *Contra Faustum*, XXII, 27.
28. *S. Th.* I-II, q. 92, a 1.
29. Ibid., a. 2 ad 1.
30. II *Cor* 3, 17.

familia y de la amistad, de la convivencia y del esparcimiento, del bienestar y de la carencia aceptada, de las más atrevidas incursiones del conocimiento y de las tareas aparentemente más triviales, de las empresas más universales y de los acontecimientos más nimios, de la alegría y del dolor, de la vida entera.

Se hace urgente recuperar la esencia de la ley natural, que es el amor a Dios y a los demás por Dios. Es una necesidad perentoria cuando vemos habitualmente degradados la noción y el ejercicio mismo del amor, como satisfacción de deseos animales o como prometeica voluntad de poder; y cuando de otra parte, radicalmente coincidente, el abstracto amor general de las filantropías de la Ilustración ha abierto el paso al odio programático, que deja tras de sí, como residuo y sedimento único, la más radical indiferencia, donde el bien y el mal han perdido sus contornos y su punto de discriminación. Sólo redescubriendo el amor como esencia y raíz y término de la misma ley natural, alcanzaremos el sentido profundo y luminoso de los momentos aparentemente más grises y desterraremos el depresivo hastío, la «náusea» sartriana y sus falsos y deletéreos remedios. Sólo así recuperaremos la sencillez. Sólo así viviremos como personas, como «alguien delante de Dios y para siempre» encaminado a la unión eterna de amistad a que estamos destinados. Sin amor todo se hace enigmático y repulsivamente excedente. Con amor todo se hace significativo y atrayente. Y la ley natural es el camino para ese amor.

Los contenidos básicos de la ley natural son los contenidos inteligentes del amor: primero, conocer y amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, sobre todas las cosas; inmediatamente después, amar a los demás electivamente como uno se ama naturalmente a sí mismo; luego amarse electivamente según el querer de Dios: la conservación de la propia vida, la subsistencia, el desarrollo de la vida espiritual, y de todas las capacidades, la familia, el trabajo, la vida social...

Dice Santo Tomás que los preceptos de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios en el orden especulativo. En este orden «lo que primariamente cae bajo nuestra consideración, es el ente, cuya inteligencia va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente: 'No se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa'; y esto se funda en la noción de ente y de no ente, y

sobre este principio se fundan todas las demás cosas, como se dice en IV *Metaphys.* Y como el ente es lo primero que cae en la apreciación simple, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la acción: ya que todo agente obra por un fin, que tiene razón de bien. Por eso, el primer principio de la razón práctica es el que se funda en la razón de bien: 'Bien es lo que todos apetecen' (su amor es natural). Este es, por tanto, el primer precepto de la ley: hay que hacer y proseguir el bien, y hay que evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de manera que todas las cosas que deban hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de la ley natural, en cuanto la razón práctica los aprehenda naturalmente como bienes humanos» [31].

Así aprehende la razón práctica todo lo que es conveniente a la naturaleza humana, según la tendencia que lleva impresa, y que le es común con los otros seres corpóreos, y dentro de ellos con los seres vivos, y dentro de éstos con los de naturaleza sensitiva, con los animales. Pero más allá de eso, hay en la persona una inclinación que le es específicamente propia, en cuanto dotada de inteligencia y de libertad, en cuanto capaz de amor electivo, en cuanto capaz de conocer y de amar el bien en sí, y en definitiva a Aquel que es el mismo Bien Subsistente, que es el Amor; y capaz de conocer y amar por Dios a las otras personas creadas en cuanto tales personas o bienes en sí mismos por dueños de sí. Y así se puede afirmar que el hombre tiene una «tendencia natural» a conocer y amar a Dios sobre todas las cosas, y a conocer y a amar a los demás hombres [32], estableciendo con Dios y con los hombres una relación de amistad, amor recíproco de benevolencia con convivencia y comunicación de bienes.

Al precepto generalísimo de hacer el bien y evitar el mal, derivado de la noción misma de bien y de su negación, sigue el primer precepto electivo y concreto: amar a Dios sobre todas las cosas, con todo el corazón y toda el alma. Este precepto deriva de la noción misma de Dios, naturalmente conocido —de modo discursivo pero espontáneo— como Creador, Ser eterno y omniperfecto, que es la Verdad y el Bien, de cuyo amor infinito procedemos por libre decisión y a quien estamos todos referidos como criaturas suyas.

31. *S. Th.* I-II, q. 94, a. 2.
32. Ibid.

Hasta ahí llega fácilmente la razón natural [33], aunque este conocimiento universal pueda luego oscurecerse, deformarse y de algún modo negarse. A este precepto sigue inmediatamente el de amar a las otras personas tal como Dios las ama.

A partir de ahí, se pueden señalar en la ley natural preceptos primarios —más fácil, inmediata y universalmente perceptibles—, secundarios —a los que se llega ya mediante un raciocinio más elaborado—, de tercer orden... Cada uno alcanza o puede alcanzar los que necesita para su recto vivir: por sí o por otros, ya que el hombre es social y dócil («enseñable») por naturaleza, y ordinariamente puesto en condiciones de ser educado y obligado a dejarse educar. La conciencia no crea la norma: la conoce y aplica, es intérprete de una norma interior y superior, pero no es ella quien la crea. De ahí la obligación natural de formarse una conciencia recta y verdadera. Pero, tratándose de un saber práctico, vital, decisivo para la vida entera y su destino, esto compromete al hombre entero; y por eso, requiere «buena voluntad» y todas las disposiciones convenientes: la falta de estas disposiciones puede oscurecer y aun deformar positivamente el conocimiento de preceptos básicos de la ley natural: la historia —también la contemporánea— lo demuestra.

De todo eso se infiere, por último, que la ley natural ha de ser necesariamente universal, inmutable, indeleble, indispensable, cognoscible, autorizada, propia de cada uno, que hace objetivamente bueno, por lo mismo que su incumplimiento comporta sanción inmediata.

6. *Ley natural y ley positiva humana*

Resulta evidente que toda ley humana, que tenga por autor a un legislador humano, deberá atenerse necesariamente en sus prescripciones a las de la ley natural: de lo contrario, es violencia, se priva automáticamente de todo título de legitimidad, y así no puede imponerse en conciencia, sino sólo externa y coactivamente.

La ley natural exige que haya leyes positivas humanas, puesto que incluye la sociabilidad humana y la correlativa autoridad. No es una deficiencia de la ley natural, sino conveniencia de la naturaleza

33. *Sap* 13, 1 ss.; *Rom* 1, 19-20.

inteligente y libre del hombre, de la «comunidad» de naturaleza y «pluralidad» de sujetos, de la necesidad moral de la sociedad para que la persona pueda alcanzar su fin. A la vez, esa necesidad de leyes positivas viene dada también por las contingencias de las situaciones históricas determinadas por la libertad de las personas. El derecho positivo necesita del natural como su fundamento. El natural necesita del positivo como de su aplicación, explicitación y complemento: como necesita de la conciencia en la persona. Por otra parte, la falta de sanción temporal suficiente podría causar daños en la comunidad social —impedir en parte su función positiva y natural—, lo que la autoridad está obligada a impedir coactivamente (para que en algunos el temor a la sanción compense la falta de libre amor al bien). El tránsito de la ley natural a la positiva humana es por vía de conclusión y de determinación.

Por eso, «toda ley humana tiene razón de ley en tanto en cuanto se deriva de la ley natural. Si en algo se separa de la ley natural, no será ley, sino corrupción de la ley» [34]. La necesaria tolerancia, en determinados casos, no es legitimación, y menos aún moralización: pero los gobernantes deberían tener muy en cuenta —entre otras cosas— el carácter pedagógico de la ley (y más en momentos de decadencia moral y religiosa) y el hecho comprobado de que la despenalización multiplica la infracción. Por otra parte, conviene insistir en que el «hecho» no constituye derecho, que la sociología no es un «lugar» (o fuente) de lo jurídico.

«La ley humana tiene razón de ley en cuanto es según la recta razón, y en este sentido es manifiesto que se deriva de la ley eterna. Sin embargo, en cuanto se aparta de la razón se dice ley injusta, y así no tiene razón de ley, sino más bien de cierta violencia» [35]. Se trata de un simple corolario de la «naturalidad» de la ley natural.

Por eso mismo, sin Dios la ley natural se desvanece, y sin moral el Derecho se disuelve. El iusnaturalismo racionalista de Grocio —con su *etsi Deus non daretur,* aunque Dios no existiese—, de Pufendorf, de Wolff, de Hobbes, de Locke, de Rousseau; la moral autónoma de Kant y su derecho «racional», el historicismo estatalista hegeliano, el positivismo jurídico... habían de llevar a la destrucción misma de la noción de Derecho (y antes, a su impoten-

34. Sto. Tomás, *S. Th.* I-II, q. 95, a. 2.
35. Ibid., q. 92, a. 2 ad 2.

cia práctica). Por eso, Marx y Engels vieron en el Derecho un simple «aparato decorativo del poder». «Se trata de darse cuenta de que el pensamiento moderno, comenzando precisamente con el *cogito* cartesiano, pone en manos de la voluntad y de la acción la suerte de la verdad del ser y el sentido del hombre. Y si la esencia de la cultura 'moderna' es el voluntarismo (que es el secreto íntimo del racionalismo), no hay que asombrarse si después la verdad se identifica con la acción y el derecho con la fuerza, como —después del derrumbamiento del nazismo— continúa haciendo ahora el comunismo mundial ateo, heredero de Hegel y de Feuerbach. No es casual, por tanto, que un poco en todas partes las exigencias más profundas de la humanidad reaccionen contra el fondo filosófico de esta cultura que ha llevado al mundo al borde del abismo. La crisis del mundo es una crisis de derechos en cuanto primero es una crisis de su fundamentación, esto es, de los principios que la filosofía de 'lo puro humano' cerrada en el horizonte humano y terreno ha hecho vacilar» [36].

Hay que insistir, contra el positivismo jurídico que, pese a sus dramáticos fracasos, perdura en ciertas mentes: la «positivización» no es nota esencial del derecho. «La ley escrita contiene ciertas prescripciones de la ley natural, pero no las instituye, ya que su vigor no le viene de la ley escrita, sino de la naturaleza» [37], y la naturaleza ha sido creada por Dios. «La ley escrita, al no dar vigor al Derecho natural, tampoco puede disminuírselo ni aumentárselo, porque la voluntad del hombre no puede cambiar la naturaleza. Por tanto, si la ley escrita contiene alguna cosa contra la ley natural, es injusta y no tiene ninguna fuerza de obligar: cuanto el Derecho positivo puede disponer respecto al Derecho natural, en nada le afecta, así haga una cosa como otra. Y por eso, tales escritos ni siquiera han de llamarse leyes, sino más bien corrupciones de la ley. Y no hay que juzgar según ellas» [38].

La sociedad humana tiene necesidad de leyes positivas, pero la sociedad se compone de personas, libres, conscientes, y las leyes tienen que ser humanas: el hombre no es un robot, y las leyes no pueden ser imposición violenta y extrínseca: necesitan funda-

36. C. FABRO, *I diritti dell'uomo nella tradizione ebraico-cristiana*, en *Studi Cattolici*, 66 (settembre 1966) pp. 11-12.
37. STO. TOMÁS, *S. Th.* II-II, q. 60, a. 5.
38. Ibid., ad. 1.

mentación, y esa fundamentación es radicalmente metafísica: es Dios. «La insensatez más característica de nuestra época consiste en el intento de establecer un orden temporal sólido y provechoso, sin apoyarlo en su fundamento indispensable o, lo que es lo mismo, prescindiendo de Dios» [39].

La obligatoriedad en conciencia (que es la profundamente humana) de las leyes positivas no tiene otro límite ni otro fundamento que la ley eterna: el hombre no puede ser vinculado en conciencia más que por Dios y por quienes, por voluntad divina al querer la sociedad, ostentan un poder justo dentro del ámbito de la ley eterna. Sólo mi dependencia de Dios hace que me someta libre y gustosamente en conciencia a los preceptos de una autoridad humana, precisamente porque Dios me manda obedecer a la autoridad, y ha escrito este precepto en la estructura dinámica y perfectible de mi ser [40].

Si se prescinde de Dios, sólo queda la fuerza, la coacción: la física de las armas y los campos de concentración o de los hospitales psiquiátricos, o la más sutil de la manipulación psicológica y de los variados condicionamientos económico-sociales. Por otra parte, la precariedad de esa sustitución es patente. Derecho y moral no se identifican. Ley natural y ley humana positiva no se identifican. Pero su separación quita todo fundamento al Derecho y desampara a la conciencia moral, que es el substrato de una auténtica convivencia humana. Sólo Dios es fundamento absoluto. «Quitado este cimiento, se derrumba toda la ley moral y no hay remedio que pueda impedir la gradual pero inevitable ruina de los pueblos, de la familia, del Estado, y de la misma civilización humana» [41]. Sin Dios no hay religión. Sin religión no hay moral. Sin moral no hay Derecho, y el hombre va a la deriva entre el «principio del placer» y el «principio de la violencia», que son los principios del apetito natural: concupiscible e irascible. Es el resultado de renunciar al amor electivo, reduplicando electivamente el natural, el amor de sí.

39. Juan XXIII, enc. *Mater et Magistra,* 15-V-1961: AAS 53 (1961), p. 452. Cfr. Pío XI, enc. *Mit brennender Sorge,* 14-III-1937: AAS 29 (1937), p. 159.

40. R. García de Haro, *Para la recuperación de la noción teológica de ley,* en *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Federico de Castro,* Madrid 1976, p. 720.

41. Pío XI, enc. *Divini Redemptoris,* 19-III-1937: AAS 29 (1937) p. 103.

Capítulo VII

EL MAL

1. *La creación y el bien*

La presencia del mal en el mundo es un hecho, no requiere demostración. Una dolorosa experiencia universal ha hecho de la existencia del «misterio de iniquidad»[1] un formidable interrogante para todo hombre en los más hondos momentos de su vida; y ha constituido, en consecuencia, una de las pruebas más decisivas de la validez de todo conocimiento metafísico: por la corrosiva incidencia que tiene en la existencia real y cotidiana del hombre singular, y por la dificultad teorética que su negatividad misma le confiere.

Sin embargo, el mal no es un dato primario ni una experiencia primigenia. No se empieza nunca con lo negativo[2]. La advertencia del mal consigue a la del bien opuesto: la enfermedad a la salud, la muerte a la vida, el odio al amor, la culpa a la inocencia. «Por esa intrusión en el ser, que constituye su realidad a la vez que su nocividad, el mal atestigua la trascendencia del ser que lo lleva. Es decir, la negatividad real del mal no puede ser reconocida más que reconociendo la perfección trascendente del ser en el que está incluido. Se trata, en efecto, de un reconocimiento, es decir, no de una simple operación mental, sino de una prueba metafísica. Porque si no basta decir que el ser —fuera del cual el mal no existe— supera el mal que lleva consigo, es necesario asumir esa superación a la que nos invita la realidad tan inexorable como inexcusable del mal.

1. II *The* 2, 7.
2. Sto. Tomás, *De Pot.* IX, 7 ad 15.

Con un solo y mismo movimiento, la real negatividad del mal revela la trascendencia del ser que lo comporta, y atestigua la relatividad de este ser respecto a un Absoluto de perfección, exigido precisamente por la trascendencia del ser sobre el mal que conlleva»[3].

Por eso, para conocer el mal moral —y para discernir así entre el bien y el verdadero mal— es necesario haber llegado antes a algún conocimiento de Dios, infinita y absolutamente bueno, de donde se toma la medida o proporción que hace bueno un acto humano o la desproporción que lo hace malo. Y esto ya en el comienzo de la vida moral, cuando el niño despierta a la responsabilidad[4]. Paralelamente, el estudio metafísico del mal (que apenas tiene algo que ver con el equívoco «problema del mal») es posterior al estudio del conocimiento de Dios. De ahí que la *quaestio disputata DE MALO* sea una de las obras más tardías —y más profundas— de Santo Tomás.

Dios, Ser por esencia, es la *Causa essendi,* primera y universal; y por eso, es el Bien universal y primero, de quien procede todo cuanto de ser y de bien hay en las cosas. He aquí ya una importante indicación: lo que proviene del Bien primero universal sólo puede ser bien «particular»; como lo que procede del Ser, sin ser el ser, no puede ser más que un ente particular, una participación del ser[5]. Señalación de un límite: particularidad del ente o carácter participado del ser creado, consiguiente a la derivación causal.

Si un ente no es el Ser, un bien no es el Bien, sino que tiene —proporcionalmente al ser que posee: *ens et bonum convertuntur*— algo de bien. A primera vista parece que se debe afirmar que por lo mismo tiene igualmente no-bien, es decir: algo de mal. Desde luego sólo puede haber mal allí donde el Ser no se encuentra en plena y simplicísima Totalidad, donde no es Acto puro de ser; por tanto, sólo donde está participado, parcialmente poseído, de modo fragmentario, dividido, compuesto.

Sin embargo, no es malo que sea participado el ser: todo cuanto es, en cuanto es, es bueno. «Miró Dios todo cuanto había hecho y vio que era muy bueno»[6]. El bien particular no se opone

3. J. RASSAM, *Thomas d'Aquin,* PUF, París 1969, p. 45.
4. STO. TOMÁS, *S. Th.* I-II, q. 89, a. 6.
5. ID., *De Malo,* I, 1.
6. *Gen* 1, 31.

al bien, ya que lo participa. Por eso, el mal no es propiamente «algo» en las cosas, sino que es «la privación de algún bien particular, en algo bueno»[7]. Lo creado no es ni podía ser el Bien; pero es bueno, también en su limitación, en su composición, en todo aquello que la participación comporta.

Dios se comunica —participa su Ser y su Bondad— a todos, según un cierto grado, que determina la capacidad de cada uno: cualquier deficiencia en la participación de esa bondad en una cosa, procede de que hay en ella como un impedimento a la participación total de esa bondad[8]. Y el primer impedimento es precisamente la imposibilidad de recibir la totalidad del Ser, la necesidad de tenerlo sólo en parte, de poder solamente participarlo. Sin embargo, la misma distinción y multiplicidad de las criaturas es querida por Dios, que suple así de algún modo —con la unidad de orden del universo— la limitación que cada cosa impone a la comunicación de la bondad divina[9]. Por eso preexiste y se contiene en Dios —de modo eminente y en total simplicidad— no sólo lo que las cosas tienen en común, sino también aquello por lo que las criaturas se distinguen entre sí[10], y que no es, por tanto, primariamente una negación, sino la positiva y ejercida perfección del propio ser, término directo de la acción creadora divina. También aquí hay que rechazar el postulado spinoziano *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación), motor de la dialéctica del progreso indefinido, que procede de la reducción mental del ser al lógico *esse commune*. Es sencillamente erróneo concebir la esencia del ente como no ser o puro límite.

El mal no es simple carencia. El mal absoluto o total no existe, como no existe la nada. El mal es privación: no necesaria, no predeterminada; indeducible *a priori*. La multiplicidad, la composición, los límites propios del ser participado en los entes (que imponen la primacía lógica del principio de no contradicción) no son el mal ni son males (contra la opuesta pretensión de las filosofías de la inmanencia que, partiendo del *cogito,* hacen del principio de identidad el inicio del filosofar y la *vis a tergo*, la fuerza propulsora, de

7. Sto. Tomás, *De Malo,* I, 1.
8. Ibid., III, 1 ad 8.
9. Id., *S. Th.* I, q. 47, a. 1.
10. Ibid., q. 14, a. 6.

un devenir absoluto, tanto si es circular y panenteístico, como si se pierde en el futuro de la utopía).

La multiplicidad, la composición, la dependencia, no son el Bien, pero son buenas para quien no puede ser bueno más que así. Carencia no es privación, sino posibilidad de privación: posibilidad de que algo no tenga, no ya lo que no tiene, sino lo que debería tener mediante su acción. En consecuencia, la verdadera privación tiene como causa única la *operación del ente*, y jamás la del Ser o creación.

No teniendo el mal ser en sí mismo, nuestro conocimiento del mal es sin embargo verdadero: el mal no es, pero existe. El ser se manifiesta como bueno en su relación a la voluntad del bien o fin, y correlativamente es así como el mal es conocido. El mal no es una «cosa» que como tal pueda ser amada o deseada, ya que no tiene consistencia en sí; y por eso no es tampoco algo que ama o desea: no es principio ni término de amor. El ente es y obra por su acto de ser, por su bondad. Es el ser lo que mueve al ente, como fin y como principio. Lo que se opone al ser, se opone igualmente al bien. Por eso, el mal no es algo, pero sí es algo aquello a lo que el mal sobreviene, al quedar privado de algún bien [11] y en cuanto esa privación le quita algo de su bondad propia: *in quantum aliquid de bono removet* [12].

El problema está en el cómo de esa *remotio boni*, de esa remoción de bien. Santo Tomás hace al respecto una nueva precisión: en cuanto tal, el mal corrompe no activa sino formalmente, es decir, en cuanto es corrupción del bien, y hace así que algo esté corrompido en acto; y esto no haciendo, sino «deshaciendo», por defecto de virtud activa [13]. La corrupción no hace, sino que deshace: de manera que lo que hay allí de acción o moción procede de la virtualidad del bien; mientras que lo que hay de defecto, corresponde al mal: como lo que en la cojera hay de movimiento, procede de la capacidad de caminar, y lo defectuoso es debido a la malformación de la pierna [14].

Sólo cuando el bien es algo particular, limitado, puede ser

11. Id., *De Malo,* I, 1.
12. Ibid., ad 2.
13. Ibid., ad 8.
14. Ibid., ad 9.

sujeto del mal; y no en cuanto es, sino en cuanto obra defectuosamente. Lo que no es el bien por esencia, sino que participa del bien, está necesariamente compuesto de potencia y acto, y por consiguiente no se identifica con su operación, respecto de la cual se encuentra en potencia activa —proporcionada a su ser— y en potencia pasiva según la perfección a la que su esencia lo destina y que todavía no posee: por tanto, también es bueno según esa potencia pasiva, que es de suyo ordenación al bien [15].

Hablando en absoluto, el ente en potencia es bueno. Sin embargo, de ahí no se sigue necesariamente que sea bueno como «tal» ente: como un hombre bueno no es necesariamente un buen músico [16]. La multiplicidad misma de composición aumenta la mediación entre el ente y el Bien, y particulariza correlativamente el bien del ente. El bien puede ser la perfección misma (formalidad abstracta), o la cosa que la posee (el compuesto de sujeto y perfección) o el sujeto a aquella perfección ordenado (en potencia respecto de ella). En consecuencia, el mal podría significar: la negación de aquella perfección, o la cosa en cuanto privada de ella, o el sujeto mismo en la medida en que su capacidad de perfección esté como tal disminuida o de algún modo impedida.

Siendo el mal privación, es claro que la potencia —en su aspecto pasivo— no se opone ni a la privación ni a la posesión de la perfección, sino que queda referida —con una cierta ambigüedad— a una y otra cosa. De manera que cuanto más potencia tiene algo y es más apto para el bien, tanto peor es quedar privado de él; y siendo lo que tiene esa potencia el sujeto del mal, tanto peor él mismo es [17]: *corruptio optimi pessima,* la corrupción de lo mejor es lo peor. No habría, pues, posibilidad del mal, donde no hubiese bien: la destrucción del bien eliminaría radicalmente el mal [18]. Es el demencial intento del suicida.

En consecuencia, lejos de ser la existencia del mal un argumento en favor del ateísmo —como alguno sigue pensando, después de siglos de refutada esa superficial objeción—, es un camino para el conocimiento de Dios, como Bien infinito y Creador: Autor

15. Ibid., I, 2.
16. Ibid.
17. Ibid., ad 10.
18. Ibid., ad 11.

libre, diferente y total del ser de la criatura. A la cuestión *Si Deus est, unde malum?* (si Dios existe, ¿de dónde viene el mal?), que Boecio recuerda, responde Santo Tomás con sencillez que hay que invertir radicalmente los términos y afirmar: *Si malum est, Deus est* (si existe el mal, es que Dios existe). No habría mal una vez quitado el orden del bien, en cuya privación el mal consiste; y no habría ese orden final, si Dios no existiese [19]. Sin el conocimiento de Dios, no tendríamos siquiera la noción propia del mal.

2. *La causa del mal*

El problema de todos modos subsiste. El bien que tiene *aptitudinem ad deficiendum*, capacidad de venir a menos, no es causa suficiente de la deficiencia «en acto» —una capacidad no es aún una realización—, sino en cuanto es actualmente defectuosa [20]. Pero no se trata de una causa *per se*, sino *per accidens*, ya que todo efecto tiene alguna semejanza con su causa, y todo agente obra en cuanto es en acto, y esto tiene razón de bien [21].

Como de suyo toda causa tiene un orden cierto y determinado a su efecto, no es malo lo que hace ordenadamente. El mal sobreviene al obrar esquivando ese orden, y por tanto sólo cuando algo es capaz de obrar desordenadamente. El mal sólo es posible en la medida en que un sujeto puede obrar *praetermittendo ordinem*, prescindiendo del orden, y en cuanto de este modo torcido —con esa falta de modo— sea causa del desorden de su operación [22]: en la medida en que se hace causa exclusiva, substrayéndose de alguna manera a la moción de la Causa primera o Causa del ser y por eso del bien de los entes.

Si algo está en la debida disposición y aptitud para recibir la moción del Primer Agente, consigue una acción perfecta *secundum intentionem primi moventis*; pero si no se pone en la debida disposición y aptitud para recibir esa moción radical e íntima de EL QUE ES, sigue una acción defectuosa, y entonces lo que hay allí

19. Id., *C.G.* III, 71.
20. Id., *De Malo,* I, 3 ad 7.
21. Ibid., I, 3.
22. Ibid.

de acción procede de Dios como de su causa, pero no lo que hay de defecto, porque ese defecto está en la acción en cuanto el agente decae del orden del primer Agente: *deficit ab ordine primi moventis.* Sin embargo, esta deficiencia sólo es posible en aquellos entes que, además de ser movidos por Dios, se mueven a sí mismos en cuanto dotados de libertad, por la que pueden indisponerse, desviarse, no ponerse en continuidad con la acción trascendente divina y su orden propio al último fin [23]. Así lo que allí hay de acción se reduce a Dios como a su Causa; pero lo que hay de desorden o deformidad, no tiene a Dios por causa, sino sólo a la libertad creada [24]. «Si no le dejas, El no te dejará» [25].

Con frecuencia se plantea erróneamente el «problema de la permisión divina del mal». Pregúntese más bien cada uno —cuando la tentación al mal se hace presente—: ¿por qué Dios me permite pecar? Y humillado, tendrá que agradecer el don de la libertad para el bien, que de Dios ha recibido. Es efectivamente demasiada arrogancia la de la criatura que se encara con Dios exigiendo una respuesta a la existencia del mal, cuando se tiene la íntima experiencia de que el mal sobreviene cuando el corazón dice «no quiero», y se trunca así la moción divina en nuestra capacidad de obrar, produciéndose un efecto contrahecho, deforme, monstruoso.

Se abre ante nuestros ojos el dinamismo profundo de la creación, lo que podríamos llamar la fisiología del ser participado, y así el sentido último de la ordenación moral, de la ley natural.

Se habla propiamente de bien y de mal en relación a un acto. Respecto de la potencia, sólo según cierto aspecto: poder ser bueno o malo, no es de suyo ni bueno ni malo, sino sólo en cierto modo [26]. De ahí que la verdadera diferencia entre el bien y el mal se halle sólo en lo moral, que es donde el mal señala algo positivo, en cuanto el acto de la voluntad es malo en virtud de lo que quiere [27]. Contra la extraña tendencia a no considerar el mal de las acciones, para admirar incautamente «lo que hay de positivo» en ellas, conviene recordar que el pecado no consiste en la deformidad

23. «Deus est enim, qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate» (*Phil* 2, 13).
24. Sto. Tomás, *De Malo,* III, 2.
25. J. Escrivá de Balaguer, *Camino,* n. 730.
26. Sto. Tomás, *De Malo,* I, 5.
27. Ibid. I, 1 ad 12.

misma, sino en el «acto deforme» [28]. La deformidad del pecado no responde a la condición o especie natural del acto (hablar, por ejemplo) —que en cuanto tal es radicalmente causado por Dios—, sino a la especie del acto en cuanto moral (la privación del fin debido al acto de hablar, al mentir), en cuanto libremente causado por la criatura [29], y así violentamente despojado de su finalidad propia. Si nada hubiese allí de positivo, no habría tampoco mal: si uno no hubiese hablado, tampoco habría mentido: ¿qué sentido tiene alabar la hermosura de las palabras pronunciadas? «¡Ay de los que al mal llaman bien, y al bien mal; que de la luz hacen tinieblas, y de las tinieblas luz» [30].

El mal aparece precisamente donde pueden ponerse actos desvirtuados, donde se ejercita la eficiencia natural, sin el orden al fin por el que Dios ha conferido esa capacidad. «En la concepción cristiana del pecado, su esencia consiste en ser un acto de 'desobediencia' del hombre a la ley de Dios y, por tanto, de 'rebelión' de la voluntad creada a la voluntad de Dios; es esta deformidad ontológica de la voluntad del hombre respecto a la voluntad de Dios lo que confiere el acto humano su deformidad moral. El pecado no se resuelve por ello en una simple privación, como ser ciego o cojo, sino que podría decirse que es una 'privación activa', porque el pecado lleva consigo un acto por parte del hombre, una decisión libre y responsable y presupone, por tanto, una alternativa de bien y de mal que compromete al hombre en y para el mal conscientemente. Por eso se habla de responsabilidad y también de imputabilidad» [31].

Responsabilidad también ante los demás, en cuanto el pecado de alguna manera siempre lesiona el orden universal, «introduce el desorden en el orden divino, y ofrece el doloroso espectáculo de un ente sublevado contra el Ser» [32]. El pecado desencadena un desmoronamiento, una corrupción, un proceso de disgregación, que empieza dividiendo en sí mismo a su ejecutor, pero cuyas últimas perturbadoras consecuencias escapan ya a su mirada y alteran, con

28. Ibid., II, 2.
29. Ibid., III, 2 ad 2.
30. *Isai* 5, 20.
31. C. FABRO, *El pecado en la filosofía moderna*, Rialp, Madrid 1963, p. 132.
32. E. GILSON, *L'esprit de la philosophia médiévale*, Vrin, París 1948, p. 122.

sus violentos embates, la entraña misma del universo, su bien de orden, el inmanente bien común de todo lo creado.

El Bien absoluto o por esencia no puede ser causa del mal. Pero a la vez vemos que el verdadero mal sólo puede hacerse presente donde hay un cierto grado superior de bondad participada, donde hay posesión intencional del fin: intenciones conscientes, libertad creada. Una acción que no es su propio fin, ha de recibir de ese fin su regla y su medida, y así su bondad: el acto malo es un acto desmedido [33]. En consecuencia, tiene que haber libertad para eludir la medición, y al mismo tiempo una «medida para la libertad», una libertad que no sea en sí misma su medida, que sea creada y, por tanto, finalizada. Si ella misma fuese —por absoluta y desvinculada autoposición— su regla y su medida, no podría obrar desmedidamente [34]: como no puede poner actos desordenados el agente que no puede obrar más que según una ley física que lo determina necesariamente, aunque le deje un cierto margen en el orden de los medios: su capacidad de obrar le ha sido dada de modo que sólo puede hacer tal cosa, o tales cosas dentro de un orden final que no conoce y no puede soslayar.

En cuanto perfección altísima, en cuanto buena, la libertad no es causa del mal: sólo lo es en cuanto deficiente, en cuanto defectuosamente ejercida. Pero la bondad de la operación libre creada comporta la autodeterminación originaria hacia el fin; y en la situación *in fieri* del hombre en el mundo, además la posibilidad —no el acto— de un *deficere*, de un desfallecer o venir a menos después de la elección buena.

La causa única del mal es la voluntad creada: *per accidens* y en cuanto bien deficiente. *Per accidens*, en cuanto la voluntad es llevada a algo que es bueno en cierto modo, pero que tiene o comporta algo que lo hace *simpliciter malum*. Y como bien deficiente, en cuanto debe antes considerar ese defecto que hará deficiente la elección, si elige algo que, siendo bueno en parte, es en conjunto malo al no conducir al fin bueno [35]. Así resulta que «no usar» la regla de la razón y de la ley divina es algo presupuesto en la voluntad antes de la elección desordenada; y de aquel «desuso» y descui-

33. Sto. Tomás, *De Malo*, I, 3.
34. Ibid., ad 9.
35. Ibid., I, 3.

do ya no hay que buscar otra causa: basta la libertad misma de la voluntad, por la que puede obrar o no [36].

El mal hace su horrenda aparición cuando la libertad creada obra como si no fuese creada. Pero la culpa de la voluntad no consiste en «no atender actualmente» a aquella regla de la razón o ley divina; sino en que, careciendo de esa regla y medida, procede a la elección [37]: se elige aquello a cualquier precio y por encima de todo. Son evidentes las importantes consecuencias que se derivan de esta doctrina para la acción moral humana y para el deber de una recta formación de la conciencia. Y es clara también la gravedad del moderno delirio de una libertad sin punto de referencia, revolución al estado puro.

3. *El sujeto del mal*

El hombre es naturalmente bueno y es buena su operación natural. Pero aquí debemos detener un tanto nuestra consideración, porque es frecuente el despropósito de concebir el bien metafísico como ajeno al bien moral —como si éste no fuese metafísico—, y la consiguiente tendencia a disolver la libertad en el hecho de ser (existencia) o el ser en un producto de la libertad (creada).

Todo lo que está ordenado al fin, por lo mismo que al fin o bien se ordena, adquiere razón de bien [38]. Esa ordenación señala una potencia, un no ser originariamente y de suyo lo que ha de llegar a ser; indica una finalización. Pero todo lo que está en potencia para el bien, por lo mismo que está en potencia para el bien posee un orden al bien; ya que ser en potencia no es más que ordenarse al acto. Por eso lo que está en potencia, por lo mismo que está en potencia tiene ya razón de bien. Así, cualquier sujeto en cuanto está en potencia respecto de una perfección cualquiera —por tanto, también la materia prima— por el solo hecho de estar en potencia ya es bueno [39].

Aquí se ha introducido un concepto de capital importancia,

36. Ibid., III, 3.
37. Ibid.
38. Ibid., I, 2.
39. Ibid.

para la metafísica en general y para la «metafísica de lo moral» en particular: el de «sujeto», el portador —irreductiblemente singular— de la propia naturaleza, del propio acto de ser, de la ordenación a Dios, y en consecuencia el agente de su propia acción. Lo que no tiene ser no es nada. Y lo que tiene ser, es singular [40].

A fuerza de discursos racionales y abstracciones, estamos fuertemente tentados —y en la historia de la filosofía las caídas han sido casi continuas— a concebir las esencias sin respecto al ser, como ideas puras (¡y hasta eternas!). Por el contrario, para Santo Tomás la esencia no designa algo que pueda ser aferrado independientemente de su referencia al ser, que es su acto. Aquí está en juego la metafísica de la libertad: la de Dios para crear, y la de la criatura inteligente para querer su fin. Concebir la esencia como una realidad que estaría esperando, como desde fuera, a que le sobrevenga la «existencia», y por tanto de algún modo reclamándola de la bondad divina, es un error craso [41].

Dios, a la vez que da el ser, produce lo que recibe ese ser, causa el ente del todo [42]. De manera que no sólo el acto de ser, sino también la misma esencia o potencia de ser es creada, porque antes de tener el ser no es nada, sino en Dios, donde no es algo distinto de Dios, sino su misma omnipotencia creadora [43]. No se puede concebir la esencia real sin el libérrimo decreto divino de crearla, y éste no es conocido más que por su efecto, por el ente efectivamente creado, por lo que tiene en efecto el ser como acto: que es lo concreto, compuesto y singularmente existente, indistinto de sí y distinto de todo lo demás.

Esa efectiva creación es la causa o fundamento de una relación en la criatura. Relación que la refiere a su Principio a la vez que le indica su Fin. La criatura no es esa relación según la cual se afirma que procede de Dios; y por eso puede ser considerada en sí misma, sin su referencia a Dios [44]. De ahí que se pueda abstraer de esa relación y de la norma que impone, y se pueda pecar: esa

40. «Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem» (Id., *De Anima*, 1 ad 2).

41. A. Forest, *La structure métaphysique du concret*. Vrin, París 1931, pp. 154 y 161.

42. Sto. Tomás, *De Pot* III, 1 ad 17.

43. Ibid., 5 ad 2.

44. Id., *In III Sent.* d. 11, q. un., a. 1 ad 7.

relación no es la esencia, es un accidente, necesario en el orden real, y no en el meramente formal o de las «esencias» ideales; y que tiene por sujeto al existente, al compuesto de esencia y acto de ser, como efectivo supuesto subsistente, que es de quien propia y verdaderamente se predica el ser [45]. Ninguna naturaleza tiene ser sino en su sujeto: la humanidad no puede ser más que en el hombre, en la persona [46]. De manera que no se puede decir con propiedad: el hombre es persona; sino que hay que decir: este hombre es persona [47]. Lo ordenado a Dios —lo sellado con aquella relación predicamental— no es el hombre en general (abstracto), sino este hombre, aquel otro, tú, yo. Una doctrina del hombre abstracto puede ser perfectamente inmoral, paralelamente a su irrealidad, a la pérdida del ser. Y una doctrina inmoral es radicalmente despersonalizante: de ahí cierta proclividad a los colectivismos en el desenfreno pasional.

El ente sin más no es equivalente al bien moral, como tampoco al bien de la naturaleza, en cuanto es el acto y la perfección del bien natural humano; aunque de algún modo el bien de la naturaleza sea mejor, como la substancia respecto del accidente [48].

El bien moral es la perfección segunda de un ente libre, que en cuanto ente (ser participado, recibido como acto) no causa el ser, sino que actúa según el que tiene: posee tanto de potencia activa como de ser. Al bien que el hombre recibe con su subsistencia, como acto primero, ha de añadir el que adquiere actuando libremente: ese bien es «natural» en cuanto simple operación o acto de la potencia operativa, y es además bien «moral» cuando está ordenado a su fin, según la relación a Dios con que accidentalmente —pero por necesidad— aquella potencia real está marcada en su origen. El ente «es» más según su subsistencia, pero es más «bueno» según su fin.

La voluntad es naturalmente buena, y por eso su acto natural es siempre bueno: el acto con que el hombre naturalmente quiere ser, vivir, alcanzar la bienaventuranza... Sin embargo, desde el punto de vista del bien moral, la voluntad —considerada en sí mis-

45. Id., *De unione Verbi incarn.* 4.
46. Id., *In III Sent.* d 2, q. 2, a. 3.
47. Ibid., d. 10, q. 1, a. 2 ad 2.
48. Id., *De Malo,* II, 5 ad 2.

ma— no es buena ni mala, sino que está en potencia para el bien o para el mal[49]. Pero todo lo que tiene una operación que le es propia, es *para* su operación: toda cosa apetece su perfección como su fin, la operación es la última perfección de la cosa[50]. La propia operación de una cosa es su fin: es su perfección segunda[51], de modo que lo que está bien dispuesto para la propia operación es lo que propiamente recibe el calificativo de virtuoso o bueno[52]. Y la operación propia de la criatura libre es ordenarse libremente a su fin último; amar y conocer a Dios, en amor de amistad, en correspondencia a su amor.

Las criaturas espirituales no son mudables más que por elección. Y esa actuación —tan diversa de la que es propia de lo corpóreo en su doble pasividad: a la forma y al ser— no pertenece propiamente a lo natural, sino más bien a lo divino[53]: a la forma en sí misma subsistente como grado altísimo de participación del ser. La criatura espiritual alcanza el fin último y lo pone —si quiere— como constitutivo de su acción, cualificando esa acción con la relación[54]. La acción divina creadora causa en la criatura hecha la relación a Dios. Además, en todo movimiento —en sentido amplio— se pone necesariamente una relación al término, un orden real a su fin[55]. Cuando libremente nos movemos hacia Dios, libremente causamos en nuestro acto la relación o el orden consiguiente: lo hacemos partícipes de la relación a Dios que como sujetos reales tenemos. Esta relación participada es lo que califica al acto como moralmente bueno, y no sólo por denominación extrínseca, sino por determinación real.

Dios es causa eficiente, final y formal ejemplar de la criatura[56]. La relación de la criatura a Dios como a su causa eficiente y final, no faltará nunca, en tanto la criatura subsista. Pero puede quebrantarse —sin desaparecer jamás del todo— en cuanto a su causa formal ejemplar, que se refiere fundamentalmente a la perfección

49. Ibid., II, 3 ad 2.
50. ID., *In II De Caelo et Mundo,* 4.
51. ID., *C.G.* I, 45.
52. Ibid., III, 25.
53. ID., *In Boeth. de Trin.* II.
54. ID., *De ente et essentia,* 6.
55. ID., *In III Sent.* d. 2, q. 2, a. 2, sol. 3.
56. ID., *De Veritate* XXI, 6.

final de la criatura misma, si la operación de esta criatura libre no fuese la debida: el desorden de su deshacer produce una desemejanza. Una relación deja de ser por corrupción del sujeto o por substracción de la causa: así, la semejanza desaparece cuando uno de los dos semejantes muere, o cuando es sustraída la cualidad que causaba la semejanza [57]. En el caso del pecado no sólo se da la ausencia de una cualidad adquirida (y así la no adquisición de una semejanza mayor), sino la posición activa de un acto contrario, desemejante, que hace más remota e impedida la potencia de perfección: es una deformación positiva, que deja al sujeto contrahecho.

Se trata de un accidente respecto de la esencia, pero de un accidente virtualmente contenido en el acto de ser propio, como perfección y bondad a la que la esencia tiende y en la que se cumple. Propiamente hablando, ningún accidente se hace o se corrompe: sino que se habla de hacerse o corromperse, en cuanto que el sujeto empieza a ser o deja de ser en acto según aquel accidente [58]. En nuestro caso, se trata de una verdadera pérdida de potencia activa por aposición de acto contrario, por contracción, y en consecuencia una *remissio essendi*, una remisión del ser, porque el ser es acto de todo acto y de toda perfección [59]. Poco a poco vamos recuperando la crucial noción de *actus essendi* —clave de la metafísica de Santo Tomás—, distinguiéndolo de su escolástico sucedáneo *existentia*. Ya se va viendo que el ser participado es el acto del ente; pero parece que son pocos aún los que ven que, por eso mismo, ese único e idéntico acto del sujeto, es el acto de su operación: acto de la perfección segunda como lo es de la primera. La división y composición están de parte de la esencia (esencia-potencias, substancia-accidentes), la unidad de la parte del acto. Y el acto de ser es activo de suyo.

La relación a Dios es un accidente necesario en el sujeto real, consiguiente a la libre acción divina creadora; pero en la libre acción humana ese accidente es puesto por el sujeto —si quiere ponerlo— como determinación de la operación, como intención del fin o identificación con la voluntad de Dios: «querer con Dios» lo que Dios quiere y, por eso, en la medida en que Dios lo

57. Id., *In IV Sent.* d. 41, q. 1, a. 1, sol. 3.
58. Id., *S. Th.* I-II, q. 110, a. 2 ad 3.
59. Ibid., I, q. 3, a. 2; *Quodl.* III, q. 8, a. 20.

quiere. Y éste es el bien moral, la perfección de la criatura libre, la más alta perfección natural participada: el amor electivo del Bien, y la consiguiente unión de amistad de la criatura a Dios.

4. *La ofensiva negatividad del mal*

El mal es esencialmente rechazo, negatividad, desvío o malquerencia, oposición de persona a Persona. «Hay por tanto una distancia insalvable, también aquí —como en todas las relaciones del hombre con el Absoluto— entre la concepción filosófica del pecado según el pensamiento moderno, que lo resuelve en la finitud del ser, en la negatividad de la conciencia, en un momento dialéctico de su devenir... y la del pensamiento teísta cristiano, que lo concibe como la 'ruptura' de la relación de amistad personal entre Dios y el hombre, de la cual el hombre es responsable 'individuo' delante de Dios» [60]. Responsable porque «no sólo es voluntario el *acto* de la voluntad, sino también lo que está bajo su dominio o potestad; de manera que el *no querer* es voluntario, porque está bajo el dominio de la voluntad tanto el querer como el no querer, tanto el hacer como el no hacer» [61].

Es por eso metafísicamente poco adecuado hablar de «pecados de omisión» como opuestos de algún modo a los de «comisión». En todo pecado hay la posición de un acto con una omisión que lo desvirtúa. El pecado consiste en un no querer querido, y derivadamente en un no hacer hecho: es un deshacer, resultado de un desorden querido. En quienes están dotados de voluntad, es el acto de la voluntad lo que pone en acto toda potencia y todo hábito; porque la voluntad tiene por objeto el bien universal, en el que están contenidos todos los bienes particulares, por los que obran las potencias y los hábitos todos [62]. La voluntad libre se mueve a sí misma y a todas las demás potencias: entiendo porque quiero, e igualmente uso de todas las potencias y de todos los hábitos porque quiero [63].

60. C. FABRO, *o.c., p.* 131.
61. STO. TOMÁS, *De Malo,* II, 1 ad 2.
62. Ibid., I, 5.
63. Ibid., VI art. un.

Respecto del «amor natural» o necesaria tendencia a la felicidad, hay que tener presente que, si se nos propone algún bien, que la razón aprehende como bueno pero no como conveniente —no connatural según la disposición del sujeto, según el acto connaturalizante de la propia libertad—, aquel bien no mueve a la voluntad. El consejo y la elección versan sobre lo particular —los actos son siempre de lo particular—, y es necesario que lo aprehendido como bueno (y aun conveniente en general) lo sea como conveniente en particular —para mí, aquí y ahora y según lo que libremente quiero— y no sólo en general [64].

Para hacer el mal necesitamos un olvido, hemos de querer una distracción, una inadvertencia: de manera que no consideremos en particular —y por tanto, como «siendo»— lo que realmente somos y lo que realmente vamos a hacer. Hay que aislar el acto, desvincularlo de su sujeto, de su orden y de su fin; y esa desconsideración es voluntaria, *in potestate voluntatis existit* [65]; la voluntad puede no querer considerar en concreto —que es lo que constituye el término y el sujeto reales de la acción, que es también concreta y singular— lo que sabe en general (que es un hombre, que Dios es su Principio y su Fin, que el acto ordenado le acerca a Dios y el desordenado le aleja, que sus potencias y las cosas todas —hechas o por hacer— tienen precisamente ese sentido...). Y así evita ser movida por lo que no quiere que le mueva, para poder hacer sin trabas lo que quiere hacer. En definitiva, se trata de evitar —interrumpiéndolo— el término natural del saber, que concluye en lo que existe en particular, *ut in particulari existente* [66]. Se deja la ciencia en el ámbito «ideal» y la libertad se pierde en lo finito, en la fugaz «presencia del presente» donde el ser es sólo tiempo.

Para lograr con su desafecto ese olvido ensimismado, se requiere una abstracción, porque en concreto no hay actos humanos indiferentes. Un camino es catapultar la *esencia* —despojada de ser— al reino de las ideas (separado o inmanente, tanto da) y sumergir la propia vida en la caleidoscópica *existencia* de una multiplicidad fenoménica, empírica, de situación.

Cuando la libertad no encuentra alternativa en cuanto a la

64. Ibid.
65. Ibid., III, 10.
66. Id., *In III De Anima*, 8.

determinación del acto (por ejemplo, no puede querer no ser feliz), la encontrará en cuanto al ejercicio mismo del acto: puede no querer considerar entonces aquella bienaventuranza; porque en último término el acto mismo del entendimiento y de la voluntad es algo particular [67], no es como tal un bien infinito, y puede ser querido o no. Entonces, en lugar de la «abstracción objetiva», se usará generalmente de la «abstracción subjetiva»: abstraer el acto de su sujeto —mediante la total reflexión sobre sí—, proyectarse enteramente sobre el propio acto (como acontecimiento), concebirlo como si fuese subsistente en sí mismo y no participase del acto de ser de su sujeto y, en consecuencia, no estuviese marcado por la relación a Dios; más aún, como si aquel acto (momentáneo, accidental) constituyese el sujeto: yo soy mi autoconciencia, yo soy lo que hago, yo soy lo que quiero, yo soy mi libertad, yo soy mis acontecimientos, que es la versión contemporánea —teórica y práctica— del principio de inmanencia.

«El olvido del ser no puede denunciar —como aparecerá, por ejemplo, en Heidegger— un momento de la humanidad, o de la filosofía, porque pertenece a la naturaleza misma del hombre pecador; pero ese olvido sólo puede ser total, como simple es el ser que el pecado vela. Es precisamente él, lo que es originalmente velado por nosotros; nuestro espíritu es así olvido, velamiento real del ser: como un prisionero que hubiese construido él mismo los muros de su prisión, y quedase prisionero precisamente por ese olvido de su acto» [68]. Olvido del ser, y olvido del pecado por el que se olvidó. Pérdida del recuerdo del propio origen y de la dirección del camino de la vida, obcecados y distraídos por el encanto seductor de una apariencia. El remordimiento será sólo la memoria de ese olvido, pero aún no recuerdo del ser olvidado. Este último recuerdo requiere ya una Revelación.

El hombre es un hombre, y no una abstracción: la idea del hombre no es el hombre. «Para el existente no quedan así ya más que dos caminos. O hace de todo para olvidar que es un existente, y así cae en lo cómico (la contradicción cómica de querer ser lo que no se es, por ejemplo que un hombre quiera ser un pájaro, no es más cómico que no querer ser lo que es:

67. Id., *De Malo*, VI, art. un.
68. P. Boutang, *Ontologie du secret*, PUF, París 1973, p. 296.

in casu, ser un existente; incluso en el lenguaje vulgar resulta cómico que uno se olvide de cómo se llama, y olvidar el propio nombre no es más relevante que olvidar la propiedad de la propia naturaleza), porque la existencia tiene esta propiedad particular: que el existente existe, tanto si le gusta como si no. O bien puede concentrar toda su atención sobre el hecho de que él existe. En este aspecto, hay que objetar a toda la filosofía moderna el tener no ya un presupuesto falso, sino uno cómico, en cuanto ha olvidado, en una especie de distracción cósmico-histórica, lo que significa ser hombre: no ya lo que es ser hombre en general (una cosa así también podrían entenderla los *especulantes*), sino lo que es el hecho de que tú, yo, él, que nosotros todos somos hombres, cada uno de por sí» [69].

Proporcionalmente a la pérdida del ser —y por eso, de Dios— ha habido siempre una disminución del sentido profundo de la libertad y, en consecuencia, de la verdadera alternativa entre el bien y el mal, de la naturaleza profunda del mal, que entonces se tiende fácilmente a ver como algo fatal o necesario, como componente de un progreso indefinido e inmanente o como constitutivo de la singularidad (optimismo colectivo, en Hegel y Marx; individualidad al fin desesperada, en Sartre y Heidegger). «Desde el punto de vista de la 'historia universal' en última instancia hay que prescindir de la distinción entre el bien y el mal, porque ésta se encuentra sólo en el individuo, y propiamente sólo en el individuo en su relación a Dios» [70]. Por eso es un contrasentido decir que por siglos la doctrina cristiana habría cometido el error de ser «individualista», concibiendo el pecado como un hecho personal, del individuo. El pecado no es y no puede ser más que eso. El pecado no es «sus consecuencias». Entre otras cosas, aquella arrogante acusación implica la confusión entre el mal y el dolor, después de haber confundido el bien con el placer (y antes aún, el ser con el hacerse: con el *fieri* de la «autorrealización»).

El pecado es un acto personal, es obra de la libertad creada, cuando la persona, en lugar de querer electivamente el bien para Dios y para las demás personas según el querer de Dios, se pre-

69. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, en *Opere*, trad. it., Sansoni, Florencia 1972, p. 323.
70. Ibid., p. 341.

fiere a sí misma y se ama sobre todas las cosas. En efecto, por hombre malo todos entienden al hombre que hace o quiere el mal a otros, o al menos no quiere su bien. Nadie piensa que un hombre es bueno porque se quiere y se hace el bien a sí mismo, o que es malo porque se quiere y se hace el mal a sí mismo. Esto pone de manifiesto que no es el «amor natural» (por el que necesariamente se quiere el bien para sí, se quiere ser feliz) el que cualifica moralmente, sino el «amor electivo», la dilección por la que libremente se quiere el bien para otros. Al que consideramos realmente egoísta, es a aquel que electivamente quiere siempre y por encima de todo el bien para sí, el que reduplica y absolutiza el amor natural. Pero hay que tener en cuenta que, para ser bueno, no basta que no quiera el mal para otro, sino que positivamente ha de querer el bien para el otro. Es pecado más grave, de malicia, querer el mal para otro. Pero es ya pecado, mal de culpa, no querer el bien para otro pudiendo y debiendo hacerlo. Ese no querer es entonces resultado necesario de un querer: un querer no querer, que sólo puede tener su principio en un quererse a sí mismo. Por lo mismo, hay que decir que no es el mal padecido, el mal de pena —el mal que no quiere— lo que hace malo al hombre; sino el mal voluntario, el mal libre, el mal que electivamente quiere y la falta del bien que electivamente no quiere.

Es el amor electivo el que introduce la moralidad, la perfección última de la persona creada, porque sólo ese amor es libre. Y la grandeza de la libertad consiste precisamente en poder querer el bien objetivo, el bien para otro en cuanto otro (y para uno mismo en cuanto es «otro» para Dios que le ama generosa y liberalmente). Toda la ética está aquí, y no como con demasiada frecuencia se ha planteado: como una búsqueda afanosa y lúcida de la propia felicidad. La felicidad no es propiamente un fin —y la ética trata del retorno de la criatura a su Fin—, sino un simple resultado, un efecto, una consecuencia, un corolario.

5. *Mal de culpa y mal de pena*

El mal se realiza propiamente sólo en la culpa o por la culpa. Como quiera que el mal se oponga al bien, del mismo modo se dividen el bien y el mal. El bien designa una cierta perfección, pero

la perfección es doble: la primera es la forma o el hábito (el principio de operaciones), la segunda es la operación actual. A la primera perfección se reduce también todo aquello de lo que usamos al obrar. Y así puede darse un doble mal. Uno en el mismo agente, en cuanto privado de forma o de hábito, o de cualquier otra cosa que necesite para obrar: en este sentido, por ejemplo, la deformidad de la tibia es un cierto mal. La otra clase de mal está en el mismo acto deficiente: como cuando llamamos mal al cojear. Pero donde esto se da propiamente es en la criatura libre, en cuanto tiene en sus manos la ordenación de sus actos, y donde por tanto la acción desordenada de la voluntad tiene razón de culpa [71]: implica responsabilidad y es imputable. Por eso dice Santo Tomás que el ejemplo agustiniano de la tibia curva en parte es inapropiado, porque no es potestativo de la tibia usar o no de su deformación, y por eso todo movimiento de la tibia curva es cojera. En cambio, la libertad puede usar o no de su deformación, y por eso no es necesario que cualquier acto suyo sea pecado, sino que puede alguna vez evitar el pecado [72].

En realidad es la culpa la única privación querida, puesta voluntariamente, intencionada. Pertenece a la razón de culpa el ser voluntaria, y a la razón de pena en cambio el ser contra voluntad [73]. Por eso la pérdida del sentido del pecado lleva a la total separación entre derecho y moral, y a esta separación sigue necesariamente la crisis del derecho penal (tanto del divino —existencia del infierno, del purgatorio, etc.— como del humano).

Como el bien se dice propia y primariamente del bien en sí (bien honesto, según la terminología clásica) —y en última instancia del Bien por esencia de quien todo otro bien participa y al que se ordena por derecho de creación—, así se llama también propiamente mal a lo que a ese bien se opone. El bien útil tiene razón de medio solamente, y se ordena al deleitable o al honesto como a su fin; por lo que en realidad hay sólo dos bienes principales —el honesto y el deleitable— a los que se oponen respectivamente dos males: el mal de culpa al bien honesto (lo que debe ser amado por sí mismo: el bien para el otro), y la pena al deleitable (lo que

71. Sto. Tomás, *De Malo* I, 4.
72. Id., *De Ver.* q. 24, a. 12 ad 4.
73. Id., *De Malo,* I, 4 ad 4.

es amado para mí)[74]. El mal de culpa, que está en el acto mismo de la voluntad, se opone directamente al acto de buen amor electivo, que es la primera y principal perfección de la voluntad[75].

La pena es inhabilitación, impotencia de obrar para quien no quiere obrar bien. En el verdadero mal, el pecado, la culpa consiste formalmente en la privación de modo, especie y orden en el acto mismo de la voluntad[76], que es la facultad por la que la criatura libre, la persona creada, puede alcanzar el fin por el que ha sido creada, y conseguir así la perfección y la bienaventuranza a la que ha sido destinada, a la que ha sido amorosamente llamada por Dios mismo. Por eso se ha escrito categóricamente: «No olvides, hijo, que para ti en la tierra sólo hay un mal, que habrás de temer, y evitar con la gracia divina: el pecado»[77].

Por el pecado, el hombre pierde a Dios como libremente amado, y así se pierde a sí mismo en su destino: con la pérdida de la bienaventuranza, pierde el dominio de su propio acto al fin. La culpa separa de Dios con una separación que se opone a la unión de amistad, por la que amamos el mismo bien de Dios, como es en sí mismo, el bien para Dios. En cambio, la pena separa de Dios con una separación que se opone a la fruición, por la que el hombre goza del bien divino[78]. La culpa es hecha por el hombre, la pena es padecida. Y mediante esa pena no querida, padecida en permanente rebelión, es conducido el obstinado en la culpa al fin de la creación, como una cosa, sin más dignidad que la existencia.

6. *El «problema del mal»*

Dice Santo Tomás que, de alguna manera, la voluntad obedece siempre al hombre, de modo que cualquier cosa que quiera quiere quererlo. Pero de otra manera no siempre le obedece, en cuanto no quiere perfecta y eficazmente algo que quiere querer perfecta y eficazmente. Y es lo que ocurre al condenado, confirmado en el mal:

74. Ibid., ad 2.
75. Ibid., I, 5.
76. Ibid., I, 4 ad 7.
77. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino* n. 386.
78. STO. TOMÁS, *De Malo,* I, 5 ad 2.

le es imposible querer eficazmente el bien que quiere [79]. Efectivamente puesto en el mal, quiere su bien y quiere quererlo. Permanece en él el amor natural a lo bueno y a lo óptimo, pero su amor electivo —al replegarse sobre su apetencia de felicidad— ha desnaturalizado aquel amor natural al conducirlo a lo que no es objetivamente su término y es, por lo mismo, incapaz de satisfacerlo: de manera que sigue queriendo ser feliz, pero irremediablemente ya no lo es.

Así, hay que considerar en los condenados una doble voluntad: la deliberativa y la natural. La natural no procede de ellos, sino del Autor de la naturaleza, que puso en ella esa inclinación, que es el amor natural; en ese aspecto la naturaleza del condenado sigue siendo buena, y buena su voluntad. Pero la voluntad deliberativa sí que procede de ellos mismos (es el amor electivo), en cuanto tenían potestad para inclinarse por el afecto a esto o a lo otro; y esa voluntad en ellos es sólo mala: porque se han apartado perfectamente del último fin de la voluntad recta, que es lo que hace buena a la voluntad deliberativa o amor electivo; de donde, incluso cuando quieren algo bueno, no quieren bien ese bien, de manera que pueda decirse buena esa voluntad [80]. Los condenados quieren mal su bien y por eso mismo no pueden obtenerlo.

Está naturalmente en todos la inclinación a querer la propia perfección, de manera que nadie puede querer lo contrario. Pero ya no está naturalmente en la voluntad creada la inclinación a subordinar la propia perfección a un fin superior: eso debe ser hecho electivamente, queriendo libremente por encima de la propia perfección lo que en sí mismo es (y así es conocido) digno de ser amado por encima de todo [81]. Para hacer esa elección, y querer el bien para Dios antes y más que el bien para mí, está el tiempo de prueba: la necesaria oportunidad dada a toda libertad creada para que elija. El agente voluntario se preestablece a sí mismo el fin por el que actúa [82]. Si ese fin es diverso del Bien infinito (Dios mismo), resulta el pecado, como desamor y autorreclusión en el propio bien finito, en el que el pecador se fija como en su último fin [83]. Cuando la voluntad humana entra en la eternidad, se inmo-

79. Id., *De Ver.* q. 24, a. 10 ad 15.
80. Id., *In IV Sent.* d. 50, q. 2, a. 1 sol. 1.
81. Id., *C.G.* III, 109.
82. Id., *Comp. Theol.* c. 96.
83. Ibid., c. 113.

viliza en su elección. Si la elección era mala, el hombre resulta definitivamente condenado, como ocurre al espíritu puro rebelde, al demonio: en él «permanecer inmóvil en el mal no procede de una causa, sino de dos: estar en el mal le compete por su propia voluntad; pero adherirse inmóvilmente a él, le compete por su propia naturaleza» [84], como también le compete ya naturalmente al hombre cuando su alma entra en la eternidad y sale de la mutabilidad temporal. A quien libremente se ha fijado en el mal, en el pecado (mal de culpa), le sobreviene el mal de pena, que es la privación del bien al que naturalmente aspira; y esa privación es en definitiva la eterna soledad: el infierno.

Aquí surge la pregunta por el mal de pena —por el dolor en todas sus formas— durante la vida temporal, lo que generalmente se conoce con el nombre de «problema del mal». Es evidente que el dolor no ha podido entrar «naturalmente» en el mundo: el mal de pena sigue al mal de culpa. El dolor ha sido introducido por el pecado. Pero una vez presente en esta vida, es posible encontrarle un sentido y obtener de él un bien, asumiéndolo electivamente como lo que es, como una pena.

«El hombre ha intentado comprender el dolor casi desde que lo ha experimentado. Una cosa sólo parece clara, una convicción que no puede desarraigarse de la mente humana: que el dolor es, en cierto modo, la retribución apropiada al mal que hemos hecho: el hombre que ha obrado mal debe sufrir» [85]. Algunas veces la conexión entre una cosa y otra es patente y directa. En otras ocasiones la conexión pasa por la solidaridad que une a los hombres entre sí, ya desde el origen de la raza humana: así el mal de culpa de unos se hace mal de pena para otros. Asumir electivamente esa solidaridad en la pena es en sí mismo un acto de buen amor electivo: se sacrifica el amor propio natural en beneficio de la reparación debida a Dios ofendido.

El dolor es también un aviso de la naturaleza, que denuncia la presencia del mal. Y al sonar esa alarma, la despreocupación irresponsable se transforma en vigilancia: está sucediendo algo no recto. Así el dolor sirve para diagnosticar una enfermedad, como sirve al psiquiatra para corregir una actitud psíquicamente errada.

84. Id., *De Malo* XVI, 5 ad 4.
85. R. Knox, *Ejercicios para seglares*, Rialp, Madrid 1962, p. 196.

Pero nos preguntamos por qué no caben otros avisos —igualmente seguros y menos gravosos— de que nuestra vida o nuestra salud física o psíquica está en peligro. No, el sentido del dolor no viene dado simplemente por la economía psicosomática, aunque haya ahí un reflejo. Precisamente ahora, cuando la medicina y los recursos sociales ponen a nuestra disposición un verdadero arsenal de analgésicos, nos abocamos al peor de los sufrimientos: el moral.

Paralelamente a la pérdida del conocimiento de Dios, ha aparecido en nuestro mundo, como criterio de vida y de acción, la búsqueda del placer a toda costa. Y eso está engendrando, masivamente, una ansiedad creciente y neurótica, porque los objetos en que ese placer quiere lograrse (Dios no podría ser nunca «objeto» de placer) se muestran enseguida insuficientes, defraudan, y exigen imperiosamente nuevas e interminables experiencias, que van acumulando vacío en el corazón, un vacío existencial que vanamente se intenta llenar con evasiones brutales.

En el dolor se esfuma la ilusión de que necesariamente todo en la vida del hombre irá necesariamente bien, de que somos nuestra propia obra, con poder de usar y abusar de nuestra existencia, porque —si no queremos— no podrá pasarnos nada malo. El dolor es una inesperada y saludable herida al amor propio y un benéfico ataque al principio de que la norma de nuestra vida es «lo que yo quiero», «lo que me da la gana». El dolor nos invita a pasar de lo falso a lo verdadero, precisamente porque el dolor tiene su origen último en una rebeldía y en una falsificación. El dolor nos recuerda la relación a Dios de nuestra vida, desbarata la peligrosa ilusión de que soy un absoluto. El dolor nos ofrece una medida real de nuestra finitud constitutiva, y es como un anuncio de la muerte, del término de nuestras elecciones cambiantes.

El dolor, tanto el físico como el moral —aunque el dolor propiamente humano es siempre de alguna manera las dos cosas—, incide en lo más íntimo de la persona y exige ineludiblemente una respuesta: una respuesta que expresa una actitud libre y configura el propio ser personal. El dolor es ahora una oportunidad para ejercer la libertad: aceptándolo, no por sí mismo, sino por bienes más altos, nos podemos evadir de la lóbrega estrechez de nuestros reptiles instintos de «bienestar». El dolor es una posibilidad de amar a los demás en sí mismos y no como instrumentos para mi placer: en la situación existencial de «hombre caído», sólo el que

es capaz de amar el dolor puede amar también al prójimo, y puede —sobre todo— amar a Dios por encima de su propia felicidad, que es como Dios debe ser amado. Así, «el Dolor es la piedra de toque del Amor»[86]. A nivel teológico, hay explicaciones más altas y completas para el «problema del mal», como la Redención por la Cruz y la corredención. Pero es importante descubrir un sentido al sufrimiento ya a nivel natural, con una seria y profunda metafísica del bien y del mal.

7. *El pecado original*

Paralelamente a la íntima experiencia par la que nos encontramos poseyendo una razón que aparece como destituida de su ordenación a la verdad[87], advertimos también un quebranto en la voluntad, como un cierto desorden interior previo de algún modo a todo acto, y que sólo un desastre primitivo puede explicar[88]: catástrofe que conocemos por revelación y que se llama pecado original. No se trata de dilatar hacia atrás la explicación del pecado —como interpretaba equivocadamente Kierkegaard—, sino de saber por qué mi naturaleza humana —antes del ejercicio de mi propia libertad— está ya herida, y atenuada mi libertad misma, pronta siempre a desfallecer.

El pecado personal de Adán se transmitió a la naturaleza humana en cuanto tal, según el ser que en Adán tenía esa naturaleza. Al pecar él, quedó privado de aquello que gratuitamente había sido dado a su naturaleza: y privado él, la naturaleza misma quedó privada en cuanto él la tenía —en cuanto principio universal—, y en consecuencia en todos aquellos que de él debían recibirla[89]. Un pecado transmitido sólo puede ser original. Sólo la criatura espiritual puede pecar; sólo el primer hombre podía haber transmitido por generación un pecado al transmitir la naturaleza que sólo él poseía de modo virtualmente universal.

La dependencia de Dios que Adán y Eva recibieron con el

86. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino* n. 439.
87. STO. TOMÁS, *S. Th.* I-II, q. 85, a. 3.
88. E. GILSON, *Le dialogue difficile,* en *Seminarium* 4 (1966) pp. 987-988.
89. STO. TOMÁS, *In II Sent.* d. 31, q. 1, a. 1 ad 1.

ser, se expresó en un precepto de ley positiva divina: no comer el fruto de un árbol. «La prohibición tan leve, y por decir así gratuita, con que Dios había impedido el uso, perfectamente inútil para el hombre, de uno solo de los bienes puestos a su disposición, no era más que el signo sensible de esta dependencia radical de la criatura. Aceptar la prohibición era reconocer esa dependencia; violar la prohibición era negar esa dependencia y proclamar que lo que es bueno para la criatura es mejor que el mismo bien divino» [90]. Ese pecado original se configuró, pues, como una voluntad de absoluto amor de sí, de pleno dominio de sí y de todo cuanto el hombre podía usar para sí: un dominio totalmente desvinculado, una voluntad de poder, la *Wille zur Macht* que teoréticamente habría luego de ser formulada por Nietzsche.

Al pecar, el hombre quiso ser como Dios: no es que quisiera ser Dios —eso era imposible de querer— sino que quiso ser *como* Dios. Ni el espíritu puro ni el hombre en su estado primigenio podían ser ateos ni dementes: esa es una posibilidad sólo para el hombre y en un segundo momento de oscurecimiento mental, consiguiente a un acto de mala voluntad (o inculpablemente, a una lesión orgánica). Quiso entonces el hombre —como el diablo antes— igualarse a Dios de algún modo, tener la perfección que le había sido dada como la tiene Dios, en propiedad y por sí, sin relación de dependencia y subordinación. El ángel tenía con Dios una superior semejanza, como cima de la creación o criatura más perfecta, lo que le confería sobre las demás criaturas un cierto dominio o potestad. El hombre poseía ese dominio sobre sí mismo y sobre las criaturas inferiores a él mediante la ciencia: y quiso dominar la naturaleza como por sí misma, y usarla a placer, sin regla ni medida, arbitrariamente, a voluntad, comiendo de aquel fruto del árbol que le daría la ansiada «ciencia del bien y del mal» [91]: la tecnología del placer.

El amor electivo de sí sobre todas las cosas, la raíz de todo pecado, la soberbia del hombre era y sigue siendo en sí misma una aspiración a la perfecta posesión de sí y por eso de la ciencia, el saber perfecto (y de ahí aquel rechazo de la ley positiva); pero tendencial o radicalmente era y es una «voluntad de poder» y de ser

90. E. GILSON, *L'Esprit...*, cit., p. 123.
91. *Gen* 2, 17.

por sí, como la soberbia del ángel caído. En el hombre —por su naturaleza racional— ese poder estaba mediado por la ciencia. *Wissen ist Macht!* habría de ser luego la enseña de toda emancipación.

Para eso se necesita un olvido, una distracción: abstraer la propia naturaleza y su potencia activa de la relación que a Dios lo ordena, lo subordina y lo señala —en cuanto existente— como necesariamente dependiente de Dios: como «alguien delante de Dios y para siempre». «Para quien lo olvida, recomienza el pecado original; o más bien, precisamente porque el pecado original continúa, es tan difícil no olvidarlo» [92].

El hombre había recibido también dones que aseguraban la íntima ordenación de sus distintas potencias y partes en armónica unidad y en orden a su fin último. Esto ponía la natural *habilitas ad gratiam* en inmediata disposición o sumisa receptividad para la gratuita elevación al orden sobrenatural, en cuanto criatura libre rectamente ordenada.

El pecado, que es obstáculo para la gracia, no sólo excluye la gracia, sino que hace también al alma menos apta o hábil para recibir la gracia; y así disminuye su aptitud o habilidad para la gracia. Y como esa habilidad es un cierto bien natural, el pecado disminuye también el bien de la naturaleza [93]. Permanece la naturaleza del alma y la libertad de la voluntad, pero queda disminuida su capacidad para el bien [94], aunque no se destruya su potencia radical, que pertenece a la naturaleza misma. Con el pecado original, todo el hombre —alma y cuerpo— quedó deteriorado; y lesionada, aunque no extinguida, su libertad, que perdió así capacidad o aptitud para el bien [95]. Y eso resultó hereditario como la misma naturaleza era hereditaria.

La disminución de esa *habilitas* resulta precisamente de un acto opuesto; es por aposición de lo contrario, que constituye de este modo un obstáculo en cuanto actuación de la potencia en sentido inverso al debido: es *aversio a Deo,* apartamiento de Dios. Esto no anula la potencia, pero evidentemente la aleja más del acto bueno

92. E GILSON, *L'esprit...,* cit., p. 134.
93. STO. TOMÁS, *De Malo,* II, 12.
94. Ibid., 9 ad 17.
95. Cfr. Conc. Arausicanum (a. 529), c. 1 *de peccato originali:* Dz 371; Conc. Trid., sess. VI (a. 1547), Decr. *de iustificatione,* cap. 1: Dz 1521.

o perfección segunda, le resta capacidad y energía; es una contracción.

En el acto moral no hay sólo emisión (por potencia activa) sino también recepción (por potencia pasiva); y por eso los actos morales causan algo en el agente, como el hábito o la disposición, o también algo contrario [96]. Un accidente —como el acto de una facultad— no quita la sustancia de su sujeto, pero puede disminuir su habilitación para otro accidente [97], como lo es la gracia, cuya recepción el pecado impide en cuanto actuación exactamente contraria. El pecado no es sólo ni principalmente la misma privación de la gracia, sino un cierto obstáculo en la naturaleza por el que se es privado de la gracia [98].

Esta remisión —nunca total, nunca eliminación— de la *habilitas ad gratiam* puede ser ilimitada, indefinida; como lo es la intensificación opuesta, producida por los actos buenos que hacen más intensa la capacidad de bien, sin llegar por sí nunca a la gracia, para la que el alma es sólo potencia obediencial.

8. *La naturaleza herida*

No esencialmente corrompida, pero sí lesionada en sus facultades, hemos recibido cada uno la naturaleza humana, desde Adán. Con el pecado original, está la *pronitas ad malum*, el *fomes peccati*, que no es consiguiente a la naturaleza misma —como lo es, en cambio, la habilidad para el bien—, sino consiguiente a la herida de la naturaleza, producida por la culpa. Ese *fomes* puede ser totalmente eliminado por la gracia; en cambio, la culpa no puede eliminar del todo el bien natural [99]. Con la gracia bautismal que Jesucristo, y sólo El, nos ha merecido, no se nos quita aquel *fomes*, pero se nos quita la culpa original: no se nos imputa, porque dejamos efectivamente de tenerla, en virtud de una acción divina *intimius agens*, que penetra en nosotros más aún de lo que puede hacerlo nuestra propia acción: en cuanto que nuestra acción presupone el ser y lo recibe, y Dios en cambio lo causa.

96. Sto. Tomás, *De Malo*, II, 12 ad 4.
97. Ibid., ad. 3.
98. Ibid.
99. Ibid., ad 5.

Quitada así la culpa, se nos libera de la pena eterna, se nos redime de la potestad de las tinieblas —el dominio del «padre de la mentira» [100], del diablo, que es el dominio de la oscuridad y del velamiento del ser—, se nos restituye la luz y la condición sobrenatural de hijos de Dios, removiendo el obstáculo que lo impedía, devolviéndonos una ágil libertad para el bien.

La gracia concedida a nuestros primeros padres comportaba el don de la justicia original, la perfección natural en la ordenación y subordinación de sus potencias, que no era allí una perfección adquirida, sino gratuitamente infusa; y que constituía la inmediata disposición de la *habilitas* para la gracia: porque la rectitud de la gracia exige la rectitud de la naturaleza [101]. Dios no edifica sobre el desorden, pero puede edificar el orden que otra ordenación suya superior requiere.

El pecado original originante, quitando esa perfección segunda natural —sometida a la libertad— por un acto contrario, excluía necesariamente la gracia y la ordenación a la visión beatífica; y remitía —por aposición de lo contrario, lo que, después del acto, quedaba en forma de estado— aquella *habilitas,* aunque sin poder destruirla del todo, por cuanto radica en la misma esencia humana.

El pecado quedaba en forma de obstáculo culpable y odioso impedimento. Es evidente la importancia que esta doctrina tiene, por ejemplo, para el bautismo de los niños antes de ser personalmente responsables. El pecado original les es tan propio como la naturaleza humana que han recibido y que les constituye hombres: por tanto como originado, aunque no originante. Gratuitamente han recibido la naturaleza, destituida de su ordenación a la visión beatífica, e inclinada al mal, con íntimo desorden. Gratuitamente —y viene a ser un deber procurarlo para quienes les han dado la vida natural— el bautismo les restituye la gracia.

A partir de la gracia bautismal, el esfuerzo moral del hombre —su parte propia— consiste esencialmente en quitar obstáculos, en remover impedimentos a la acción divina en el alma. Esa acción divina y divinizante se detiene allí donde la libertad humana no quiere, donde no quiere quitar la inclinación a no querer según Dios, donde no consiente.

100. *Io* 8, 44.
101. STO. TOMÁS, *De Malo,* IV. 2 ad 1 (*adversus alia*).

Recuperada la gracia santificante, puede sin embargo volver a perderse, esta vez ya por culpa estrictamente personal. Aun puesto un primer acto de radical ordenación a Dios, en el comienzo mismo de la vida moral ya en gracia, subsiste en la libertad humana una volubilidad, que será a la vez ocasión de mérito o de demérito, de fidelidad o de perversión.

La mutación de la libertad no consiste en querer cosas diversas: pues Dios mismo, inmutable, quiere que se hagan cosas diversas según conviene a la diversidad de tiempos y de personas. La mutación está en no querer lo mismo y para el mismo tiempo que antes se quería. Y esta diversidad no pertenece de suyo a la libertad en cuanto tal, sino que sobreviene a la libertad por razón de la naturaleza mudable en que esa libertad se encuentra. Esa mutabilidad implica una potencia no actuada plenamente. En el ángel esa potencia pasiva se agotó en el primer y exhaustivo acto de elección, cuya fuerza de querer permanece inmutable en todo lo que quiere [102].

En el hombre aquella potencia pasiva no se agota en el primer acto, por razón de su condición corpórea, sometida al decurso cambiante del tiempo, distendida en un desarrollo histórico. Por su alma espiritual —subsistente y operante en sí misma— trasciende el tiempo, y puede querer para siempre. Por su cuerpo, del que esa alma es acto y principio vivificante, la decisión buena ha de ser libremente sostenida, corroborada, intensificada, hecha actual en circunstancias cambiantes, imponiendo el dominio del fin último a medios diversos que sobrevienen. Pero por eso mismo puede venir a menos, decaer: puede pecar mortalmente, perder la vida del amor electivo y con ella la rectitud natural, la inmediata proximidad de su *habilitas ad gratiam*. Aunque dificultada, quedará la posibilidad de poner actos buenos, pero ya no —por sí mismo— la posibilidad de eliminar el estado de enemistad en que se ha puesto con Dios, por aquel acto que, desviándolo de la acción divina, le ha remitido libertad, le ha quitado capacidad de querer bien, aunque no se la haya destruido. Y la ofensa inferida a Dios, permanece en el hombre como deformidad e impedimento.

Pero de nuevo se hace aquí presente la infinita misericordia de Dios, ofreciendo al bautizado aquella *secundam post naufragium*

102. Ibid., XVI, 5.

deperditae gratiae tabulam [103]: rota por el pecado la barca bautismal, se le ofrece la tabla del Sacramento de la Penitencia. Dios excita en el corazón humano el arrepentimiento: si el hombre consiente, Dios lo va conduciendo del temor al amor, y al fin por el Sacramento o su deseo eficaz y sincero, lo perdona: ordena el desorden, deshace lo deshecho, restituye la gracia, incorpora nuevamente a su amistad. Mientras, la libertad agradecida va diciendo *sí* a la acción divina, y quita —en lo que está de su parte— los impedimentos que se le oponen.

9. *La liberación*

No hay verdadera liberación —restauración de libertad— más que en la Redención del pecado: la gracia redentora de Jesucristo, que habiendo asumido la pena temporal más acerba, nos libera de la culpa, obrando así con sus Sacramentos una intrínseca sanación y salvando al hombre de la eterna prisión que él mismo se ha construido, restituyéndole la libertad perdida [104].

Las otras liberaciones de que hablan los hombres —si no están ancladas en ésta y de ella reciben su fuerza, su radical ordenación y su sentido— no son más que palabras: quieren ser liberaciones de las penas temporales —cuando no de toda limitación y subordinación— sin liberación de la culpa, que alienados ya no entienden como «alienación», sino al contrario, como afirmación o recuperación de un hombre sin origen. Emancipaciones que encadenan, promesas de libertad que se resuelven en su negación misma, en el máximo impedimento externo —e interno, cuando se consiente— que es posible poner a su ejercicio: con todas las artes de la seducción y de la intimidación, donde el sabio es sustituido por el «experto» y la bondad suplantada por la «eficiencia» como valor determinante. Y se querrá acudir al psicoanálisis para una curación ilusoria, mediante el recuerdo de los mecanismos de la pena, que ocultan al corazón la culpa libre, y lo sumen en el olvido no sólo del ser, sino del recuerdo de haberlo olvidado.

Todo eso es un vacío y febril espejismo en un desierto donde

103. Cfr. Conc. Trid., sess. VI, Decr. *de iustificatione,* c. 14: Dz 1542-1543.
104. *Ioann* 8, 34.

no hay más que sed, y cuyo destino es en definitiva la muerte segunda [105]. El verdadero mal es el pecado, y la verdadera pena es la que consigue al que lo comete. El mal que nos puede venir de fuera es siempre transformable en bien, si la propia libertad quiere: «para los que aman a Dios, todo coopera al bien» [106]. Es un íntimo poder de transformación que nadie puede quitar a la persona: la enfermedad, el dolor, la injusticia, la muerte, la misma seducción intentada, son otras tantas ocasiones de amar el bien en sí, subordinándole cualquier especie de fruición.

Pero está la debilidad, la *pronitas ad malum,* nuestra necesidad de auxilio. Aquí no hay un título para reclamar airadamente algo, sino una razón para implorar la misericordia de Dios, a la vez que se le ofrece un testimonio de buena voluntad, de sacrificio, para que acuda con su gracia donde nuestra fuerza no llega, para que supla con su bien el mal que otros hacen, y que en definitiva hemos merecido entre todos, cada uno por su parte.

«La verdad os hará libres» [107]. Si el pecado busca el refugio de la oscuridad, la tiniebla de la amnesia, la virtud busca la luz como su lugar propio, donde se ve qué es el hombre y cuál es su Fin. «Al principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. El estaba al principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho. En El estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. La luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la recibieron (...). Era la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre. Estaba en el mundo y por El fue hecho el mundo, pero el mundo no le conoció. Vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron. Mas a cuantos le recibieron dioles poder de venir a ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre; que no de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón, sino de Dios son nacidos» [108].

A partir de aquí, de la Salvación *in causa,* la libre singularidad de cada uno —y no las estructuras, ni las masas, ni la historia— dice la última palabra. La palabra buena ha de ser docilidad, transparencia, olvido de sí, íntimo y amoroso consentimiento.

105. *Apoc* 2, 11.
106. *Rom* 8, 28.
107. *Io* 8, 32.
108. *Io* 1, 1-5, 9-13.

CAPÍTULO VIII

LA CRISIS DEL FUNDAMENTO

1. *La libertad amenazada*

No raramente asistimos hoy, en los más dispares países del mundo, a lo que paradójicamente podríamos llamar la constitución-disolución de la libertad por los detentores —violentos o no— del poder, y a la exigencia-abdicación por parte de los que violenta o indiferentemente rechazan ese poder. Esas libertades simultáneamente invocadas y negadas son las que cabe calificar de «aplicadas»; casi nunca se trata de la libertad fundante y radical (la de determinar por amor el propio destino eterno): de ahí esas alternancias y contradicciones. Se hace perentorio recuperar el sentido y el ejercicio de esta libertad que es origen y condición de las demás.

La situación ha sido descrita como «la noche de los valores», y es patente que un verdadero eclipse de luz metafísica y trascendente se ha abatido sobre vastos territorios de la cultura y de la vida misma, después de las exaltadas ilusiones del «Siglo de las luces» y la Ilustración. «Esperamos luz, y he aquí tinieblas; resplandor, y caminamos en la oscuridad. Vamos palpando, como ciegos, la pared, y andamos a tientas, como quien no tiene ojos. Tropezamos en pleno día como en el crepúsculo; habitamos en las tinieblas, como muertos» [1]. Toda una civilización se tambalea ante un seísmo espiritual que hace casi irrelevante el peligro de una conflagración nuclear: «No saben ni entienden, andan en tinieblas; vacilan todos los cimientos de la tierra» [2].

1. *Isai* 59, 9-10.
2. *Ps* 85, 5.

Si la libertad divina es el origen del ser participado, la libertad creada es el fundamento de la vida individual y social de los hombres; pero en la fundación de esta libertad está precisamente la relación a Dios que la ha creado. De ahí que donde esa relación es negada, la libertad humana misma se disuelve en su sentido último y en su mismo ejercicio: no se sabe qué es ni se sabe qué hacer con ella.

«En la esfera existencial, que es el campo de la acción y, por tanto, de la formación del yo y de la persona, el primer principio es la voluntad, cuyo centro dinámico es la libertad. El pensamiento moderno ha exaltado la libertad como constitutivo único del hombre, como fundamento de sí misma; así la libertad ha sido identificada con la espontaneidad de la razón, del sentimiento, de la voluntad de poder... y ha llevado al mundo, con tensión alternante que se verifica aún hoy, o al garete de los regímenes totalitarios o al caos de los movimientos anarcoides. Faltándole un fundamento trascendente, la libertad se ha tomado por objeto y fin a sí misma; se ha convertido en libertad vacía, libertad de la libertad, ley para sí misma, en cuanto que es libertad sin otra ley que la explosión de los instintos o la tiranía de la razón absoluta, que en definitiva no es más que el capricho del tirano. El pensamiento moderno, en sus formas más coherentes, al rehusar la metafísica ha destruido toda moral, porque la moral exige la distinción entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso; pero esto a su vez exige una verdad y una bondad absolutas, que no son más que el mismo Ser absoluto» [3].

La libertad humana no es la divina, es una libertad participada: en su limitación constitutiva exige una finalidad. «Aunque el alma tenga en algunas cosas dominio sobre sí, no lo tiene absoluto, porque en parte está predeterminada por su naturaleza: así ha recibido la luz de los primeros principios, que no puede cambiar —sólo puede oscurecerla, renunciando a obrar inteligentemente—, y su tendencia al último fin, o bien absoluto, que no puede dejar de querer. Si se mueve a sí misma, es por estar movida por otro, que le da la luz con que conoce y la inclinación con que apetece su felicidad. Sólo Aquel cuya naturaleza es su mismo entender, y nada

3. C. FABRO, *Un maestro di libertà cristiana: Josemaría Escrivá de Balaguer*, en *L'Osservatore Romano* 2-VII-1977, p. 3.

de lo que posee le ha sido determinado por otro, goza del sumo grado de vida y de libertad. Y ése es Dios»[4].

En su sentido más íntimo y positivo, la libertad se entiende como autodeterminación radical; como posición total del propio acto —en su orden, que presupone siempre el ser activo recibido— por parte de la persona; como posición intencional —por amor— del fin de los propios actos, y por eso de la totalidad de esos actos, ya que el fin es la primera de las causas y la causa de las demás causas (eficiente, formal y material): puesto el fin, se siguen todas y se sigue el resultado. Y ese fin libremente puesto por la persona tiene que coincidir con el fin por el que la persona ha sido hecha de la nada: de lo contrario, la persona se aboca intencionalmente a la nada.

Es absolutamente falso concebir la libertad como la facultad de elegir entre el bien y el mal, que le solicitarían de modo contradictorio: sería tanto como afirmar que Dios no es libre, y que el hombre deja de ser libre justamente cuando ejercita su libertad. La libertad consiste en la facultad de querer, en el sentido fuerte del término: no en el sentido de querer hacer esto o lo otro, sino en el de querer el ser, en el de amar, en el de querer el bien para alguien; y así, sobre todo, en el sentido de quererse para Dios, de amar a Dios más y mejor que a uno mismo, con vistas a la unión de amistad a que hemos sido destinados. El sentido de la libertad es el amor que se da (y no el «amor natural» que se toma a sí mismo y apetece para sí). Si el amor electivo se queda sin objeto, la libertad creada deviene un puro sinsentido. Por eso, cuando la libertad humana quita a Dios de su horizonte intencional, con el mismo acto se pierde a sí misma.

2. *Las condiciones de la libertad*

Al no ser libre por esencia, sino por participación, el hombre no es total o perfectamente libre: su conocer y su querer son participados, limitados, imperfectos, no idénticos con su fin. El mal y el error corresponden a esa limitación, a la inevitable imperfección de una libertad creada, aunque corresponden sólo como «posi-

4. Sto. Tomás, *S. Th.* I, q. 18, a. 3.

bilidad» de deficiencia, y no como deficiencia actual. Cuando el hombre identifica su querer con el querer divino, y su conocer con el divino conocer (con la verdad del ser), su libertad adquiere plenitud; y disminuye, en cambio, en la medida en que diverge.

No se puede confundir la libertad con la noción de una independencia ontológica, porque en ese caso la libertad divina sería imparticipable: Dios no habría podido crear seres libres. La alternativa no se establece entre independencia absoluta y esclavitud. Se es esclavo cuando se cae bajo el dominio tiránico de un usurpador, de un tirano que —buscando su propio bien— ejerce una autoridad usurpada y usa de sus súbditos: ésa fue precisamente la potestad que empezó a ejercer sobre el hombre el ángel caído —criatura naturalmente superior—, cuando el hombre se apartó de la legítima y amorosa soberanía de Dios, y quiso emanciparse de su tutela paternal.

La facultad de escoger entre el bien y el mal, es la inevitable contrapartida de la libertad creada, es su limitación; pero de ningún modo es su esencia ni parte de ella. La libertad creada sólo puede ser una libertad limitada, pero es bueno y muy bueno que Dios haya creado seres libres, personas. Lo creado no podía ser el Ser Absoluto, y por tanto el Bien mismo omniperfecto y la absoluta Libertad; pero la libertad creada es buena, también en su limitación, en su finalización, en todo aquello que la participación o derivación causal comporta, y que tiene su origen precisamente en un libérrimo acto de amor.

Todo lo creado, en cuanto creado, está ordenado a un fin; y por lo mismo que al fin o bien se ordena, adquiere ya razón de bien [5]. Esa ordenación señala una potencia, un no ser originariamente y de suyo lo que ha de llegar a ser: indica una finalización. La relación al fin, la relación a Dios, es un accidente necesario en el sujeto, consiguiente a la libre acción creadora. Pero en la libre acción humana ese accidente —como intencionalidad— es puesto libremente por la persona, como determinación intrínseca y eficaz de su operación, como identificación con la Voluntad amorosa de Dios, de la que procede liberal y gratuitamente su propio ser y su libertad. De lo contrario, nuestra libertad se convierte —co-

5. Id., *De Malo*, I, 2.

mo bien ha visto Sartre— en una absurda condena, en una responsabilidad sin sentido.

La libertad creada no pugna con la Omnipotencia divina, como dos elementos contradictorios y antagónicos (generando así las conocidas antinomias de la Escolástica formalista, y el violento rechazo de la modernidad, tan celosa de su libertad). Al contrario, sólo la Omnipotencia puede hacer libres a sus efectos: puede dar el ser —activo de suyo— en propiedad privada, autónoma, puede «regalarlo» en generosa donación. Toda tiranía es falta de autoridad, es una forma de debilidad, de impotencia intrínseca que se intenta suplir con coacción extrínseca. En cambio, Dios, al causar del todo nuestro ser, causa nuestra naturaleza, nuestras facultades y nuestro mismo querer libre [6]. De manera que «el movimiento de la voluntad procede directamente de la voluntad y de Dios» [7], sin detrimento alguno de nuestra libertad, participación de la divina y recibida con el acto de ser que nos constituye en personas.

Cuando libremente nos movemos hacia Dios, libremente causamos en nuestro acto la relación o el orden consiguiente: le participamos —con nuestra «creatividad participada»— la relación a Dios que, como sujetos reales y sólo como sujetos reales, tenemos. Esta relación doblemente participada —la intencionalidad de nuestros actos— es lo que califica al acto como moralmente bueno; y no sólo por denominación extrínseca (como «intención» yuxtapuesta), sino por determinación real: en cuanto que nuestra inteligencia debe encontrar lo que realmente y por sí conduce a aquel fin, y es por tanto de suyo susceptible de tal relación.

Se le da a alguien autonomía cuando se le da el conocimiento del fin, cuando se le dice y propone el porqué de las acciones que debe realizar, que debe querer realizar. Por eso, «la libertad se da únicamente en quienes poseen inteligencia» [8], que son los que «se mueven por sí mismos al fin» [9], conociéndolo como tal y ordenando por sí mismos a él sus propios actos, por el discernimiento y el amor electivo. Inteligencia y amor se aúnan en el acto libre, de manera que se puede afirmar que la libertad es facultad de las

6. Id., *C.G.* III, 89.
7. Id., *De Malo*, III, 3.
8. Id., *In II Sent.* d. 25, q. 1, a. 1 sol.
9. Id., *S. Th.* I-II, q. 1, a. 2.

dos potencias[10]: es facultad de la persona como tal, que quiere la verdad, conoce el bien, y así lo ama en un acto libre de identificación intencional.

«Si consideramos el movimiento de las potencias del alma por parte del ejercicio del acto, así el principio del movimiento pertenece a la voluntad. Ya que siempre aquella potencia a la que corresponde el fin principal, mueve a su acto a la potencia a la que corresponde lo que es para el fin. (...) De este modo, la voluntad se mueve a sí misma y a todas las otras potencias. Entiendo porque quiero; y de modo semejante, uso de todas las potencias y de todos los hábitos porque quiero»[11]. Al contrario de lo que sucede en los seres que no son libres, el hombre tiene, por su voluntad, potestad sobre sus actos —poniéndolos o no— y sobre la determinación o contenido de esos actos[12]. De ahí que el hombre resulte bueno o malo según lo sea su voluntad, «más dueña de sus actos que la inteligencia, que es compelida por la verdad de las cosas; y por eso es por el acto de la voluntad como se dice que el hombre es bueno o malo. porque es ese acto el que el hombre tiene totalmente bajo su potestad»[13], ya que la voluntad «lo mismo que mueve a las otras potencias, se mueve a sí misma»[14].

Parece que, estando la voluntad humana ordenada naturalmente al bien, no podría no quererlo, y por tanto tendría que elegir siempre necesariamente lo mejor, con lo que vendría a ser impecable. Pero «si se considera el movimiento de la voluntad por parte del objeto que determina el acto de la voluntad a querer esto o lo otro, hay que tener en cuenta que el objeto que mueve a la voluntad es el bien conveniente en cuanto aprehendido como tal. De manera que si un bien es aprehendido como bueno pero no como conveniente, no moverá a la voluntad. Ahora bien, como quiera que el consejo y la elección versan sobre lo particular, sobre lo que versa también el acto, se requiere que lo aprehendido como bueno y conveniente, lo sea como bueno y conveniente en particular, y no sólo en universal. Si se aprehende algo como bueno y

10. Id., *In II Sent.* d. 24, q. 1, a. 2 sol.
11. Id., *De Malo*, VI, a. un.
12. Id., *In II Sent.* d. 39, q. 1, a. 1 sol.
13. Ibid., d. 7, q. 2, a. 1 ad 2.
14. Id., *De Malo, VI*, a. un.

conveniente según todos los elementos que constituyen la particularidad, tal como puede ser conocida, necesariamente moverá la voluntad: de ahí que el hombre necesariamente apetezca la felicidad, que —según Boecio (lib. III *De Consol.* prosa)— es el estado perfecto de congregación de todos los bienes. Pero digo necesariamente en cuanto a la determinación del acto, ya que no puede querer lo opuesto; pero no en cuanto al ejercicio del acto, ya que puede alguien no querer entonces pensar en la felicidad, por cuanto los actos mismos del entendimiento y de la voluntad son particulares» [15], y no pueden aparecer ante nosotros como necesariamente buenos y convenientes, es decir, como el bien absoluto y total, ya que otras apetencias particulares y circunstanciales pueden entonces quedar insatisfechas. Y si se dice que, en ese caso, la determinación procederá del hábito o disposición del sujeto, hay que recordar que, en cuanto libremente adquiridos, esos hábitos y disposiciones están sometidos al imperio de la voluntad, que puede usarlos o no, e incluso removerlos [16], según lo que entonces quiera. Y esto basta para que el «amor natural» y necesario a la felicidad no impida la elección que el conocimiento del otro en cuanto otro hace posible; para que no impida el amor electivo, la libertad.

El amor electivo no consiste propiamente en la incapacidad del objeto conocido para atraer necesariamente al amor natural: no es indiferencia ante la proposición de objetos contradictorios, sino autodeterminación, positivo dominio sobre el propio acto, al conocerse la persona a sí misma del mismo modo que conoce a las demás personas, como sujetos del acto propio de ser y capaces de amar y de ser amadas en y por sí mismas. «La '*libertas indifferentiae*', que debía llevar necesariamente a la resolución de la libertad en la necesidad, procede del esencialismo de la Escolástica formalista, pero encuentra su definitiva expresión metafísica en la duda radical del '*cogito*' vacío del pensamiento moderno, en el aburrimiento y en la náusea del existencialismo contemporáneo» [17].

15. Ibid.
16. Ibid.
17. C. FABRO, *La fondamentazione metafisica della libertà di scelta in S. Kierkegaard*, en *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e pensiero, Milán 1975, p. 104.

El asno de Buridano, irresoluto ante los dos montones idénticos de paja, expresa bien la falsificación racionalista de la libertad.

No es verdad que Dios resulte «indiferente» para la voluntad que puede pecar. El sí o el no proceden, no del tanto da, sino de un amor radical: El o yo en primer lugar. En la vida moral lo primero que hay que hacer es asumir la responsabilidad que la libertad comporta, y excluir la indiferencia estética y la indolencia voluptuosa (que son formas del amor incondicionado de sí). Hay que querer elegir, asumir la libertad, querer querer, que es como se comienza a elegir el bien. Hay que asumir el principio de no contradicción en el comienzo mismo de la vida moral, o en el momento de la conversión resolutiva, como primer principio a partir de la noción de ente, que seguidamente se explicita en la noción de bien, de bueno. Y ahí hay que decir sí o no, sin mediación. Aquí la *via di mezzo* de la filosofía moderna, la mediación de los opuestos, la síntesis dialéctica, la *Aufhebung* hegeliana (conservar y superar), son ya la falsedad y el mal, son la renuncia al sentido último de la libertad, son la renuncia al amor puro y, en consecuencia, son la imposibilidad de la moral.

Sin Dios, o con un Dios relativizado, no hay discriminación decisiva entre la verdad y la falsedad, entre el bien y el mal. «Al regreso al paganismo de Hegel-Hitler se opone el proyecto del cristiano Kierkegaard de la fundación de la libertad en Dios, con la elección de Dios como *fundamento* de la libertad misma; y así en la esfera existencial —como hará por intuición sobrenatural de teólogo y de hombre de profunda fe cristiana el mismo Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer— la elección de Dios se convierte a su vez en el fundamento de la libertad» [18]. La libertad se pone como tal libertad «cuando se gasta en buscar el Amor infinito de Dios, que nos desata de todas las servidumbres» [19].

Así el mal es sólo el mal de culpa, el pecado, la ofensa a Dios, la ruptura de la amistad a que Dios nos invita. El mal es desamor y desvío o malquerencia. «El orden de la voluntad al fin último no es efecto de la acción del fin último sobre la voluntad, sino de la operación de la voluntad que tiende al fin. Y como la voluntad es defectible, puede venir a menos en relación a ese orden, por

18. C. Fabro, *Un maestro di libertà...*, loc. cit.
19. J. Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1978⁴, p. 62.

defecto (querido) de su operación, y no por defecto o deficiencia del fin mismo» [20], sino por deficiencia del querer el fin que debe querer, al querer como fin lo que como tal no debería querer: es decir, por elección, y no por incapacidad de Dios para ser absolutamente amado ni por simple error de estimación o por ignorancia.

La persona, con su libertad, mueve a su misma voluntad, quiere querer y así quiere, al menos queriéndose a sí misma, reintroduciéndose electivamente en el espontáneo amor natural. Pero si quiere bien —haciéndose así buena moralmente— se pone a sí misma y todo lo que de ella depende en orden, en relación a Dios como el Bien absoluto, y en cierto modo pasa así el límite de su potencia natural al incluirse en el Amor divino. Si no quiere, o quiere no querer bien, se desordena y se deprime, restándose a sí misma dominio sobre sus propios actos, perdiendo libertad.

En el ángel o espíritu puro esa elección es única y total. En la persona humana, por su condición también corpórea, sometida al decurso cambiante del tiempo, distendida en desarrollo histórico, la libertad ha de poner nuevos actos, por radical que haya sido la opción moral primigenia. Nuestra alma espiritual —subsistente y operante por sí misma— trasciende el tiempo, y puede querer para todo su futuro y aun para su eternidad. Pero como esa alma es acto formal y principio vivificante de un cuerpo, la decisión buena ha de ser libremente sostenida, reiterada, corroborada, intensificada, hecha actual en circunstancias diversas y aun imprevistas, imponiendo a diferentes medios que sobrevienen el imperio del fin último querido. Y a esa libertad temporalizada se le llama fidelidad: la libertad de seguir queriendo lo que se ha querido como fin para siempre. La dificultad que eso comporta, implica la posibilidad de decaer, de una recesión de la fuerza del amor primero, de un quebrantamiento de la libertad, al hacerla incapaz de querer para después, no queriendo ya lo que antes bien quería.

El hombre, con su libertad, pone en juego su mismo destino eterno, la plenitud de su naturaleza, el fin mismo de su ser y, en consecuencia, el sentido de su propia libertad.

20. Sto. Tomás, *In II Sent.* d. 39, q. 1, a. 1 ad 2.

3. *La erosión del fundamento*

A. *Precedentes*

Siendo Dios el fundamento de nuestra libertad, es en relación a Dios donde se juega nuestra libertad radical y fundante. De manera que el obstinado mal uso de nuestra libertad tiene que acabar necesariamente negando a Dios como Dios, tiene que acabar en el ateísmo práctico (y en esta vida, por deficiencia de nuestra razón e imperio de nuestra voluntad en ella, en el ateísmo teórico también).

Pero al conocimiento de Dios llegamos a partir de la noción inicial y resolutiva de ente (esto que es), descubriendo su principio actual, el acto de ser, que, en cuanto particular, se muestra participado y remite al Ser por esencia, al mismo Ser Subsistente, al que es *EL QUE ES*. De ahí que una mala voluntad tenga que acabar (marcha atrás) deshaciendo la noción misma de ente. Y de ahí también que un error (prescindamos ahora de su imputabilidad) en la noción metafísica de ente erosione y aun deshaga nuestro conocimiento natural de Dios, y disuelva de este modo el sentido mismo de nuestra libertad profunda.

Es incuestionable que el mejor logro metafísico de Santo Tomás estuvo en su descubrimiento de la noción de *actus essendi*, de acto de ser, como coprincipio actual del ente. La comprensión de esta noción capital implica la aceptación de una cierta oscuridad para la mente humana, en cuanto que la participación del ser viene dada por un acto libérrimo de Dios, y por tanto indeducible, irreductible a «razones». El formalismo escolástico —subrepticiamente amparado en la fe sobrenatural de sus autores— acometió la absurda tarea de descubrir la posibilidad de la realidad, pretendiendo ignorar metódicamente esa realidad ya dada, a la que llamó «existencia» (en lugar de acto de ser), como el simple hecho de ser, empíricamente registrado y que de alguna manera tenía que reaparecer racionalmente a fuerza de inspeccionar las esencias. Por ese camino, Suárez indicó como objeto del conocimiento metafísico el «ente real o posible», decantando la realidad hacia la posibilidad. El racionalismo cartesiano de las «ideas claras y distintas» llevó esa pretensión a su único fundamento posible: la libertad del acto de pensar, dada inmediatamente a la conciencia. De esta manera se descubría la libertad como principio, pero era una libertad ya existente y participada que pretendía ponerse como libertad divina

creadora, que transportaba a la criatura una prerrogativa de Dios, y que por eso mismo se privaba ya de fundamento: la libertad fundante quedaba infundada, y se abría paso la crisis existencial de la modernidad.

Por aquel camino se había llegado también al contingentismo universal en alternativa a la necesidad de Dios en sí mismo, mientras Santo Tomás había reconocido, mediante su noción de acto de ser, una «necesidad participada» (*ab alio*), que es la propia de la criatura espiritual y de la «materia prima» (el universo en su globalidad), en oposición a la contingencia de los entes corruptibles, cuya aparición y desaparición, responde a las leyes y al dinamismo o *fieri* de las causas segundas. Para la metafísica del ser, «la realidad es la unidad de posibilidad y necesidad, y no es —como afirma la filosofía moderna— la necesidad la unidad de posibilidad y realidad (síntesis de racionalismo y empirismo, de idea y constatación experimental bruta). Con esta fórmula, la necesidad es concebida a la par con la realidad, e impide entonces al yo 'alcanzar la realidad'. Así el yo se extravía o en la forma del deseo vago y de la aspiración vacía, o en la forma melancólico-fantástica del temor, de la angustia, de la esperanza en vacío... —de ahí la desesperación, que es la enfermedad del hombre moderno. Esta es doble: o de falta de lo finito escogiendo el infinito fantástico (fatalismo...) o de falta del Infinito escogiendo lo finito (determinismo de todas las formas). Ahora bien, en ambos casos al yo le viene a faltar la posibilidad, o porque todo se ha hecho necesario, o porque todo se ha hecho trivialidad... y todo se agota en lo probable» [21].

Contra ese camino emprendido y desarrollado por el inmanentismo, ha reaccionado vivazmente Kierkegaard, intentando devolver a la existencia (tendría que haber dicho el acto de ser) su primacía. Según él, cuando Spinoza afirma que *essentia involvit existentiam,* y cuando Hegel hace entrar a la existencia en la lógica formal, vulneran y niegan el principio mismo de no contradicción, y por tanto la oposición radical de verdadero y falso y, en consecuencia, entre el bien y el mal. Como para Santo Tomás, que advierte la libertad divina en la participación del acto de ser a la criatura, para Kierkegaard «la 'realidad' no se deja comprender. En

21. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà,* ed. cit. p. 208.

efecto, comprender es resolver la realidad en posibilidad; pero entonces es imposible comprenderla, porque comprenderla es transformarla en posibilidad, y por tanto no mantenerla como realidad. Respecto a la realidad, comprender es un regreso, es un paso atrás, no un progreso. Pero no en el sentido de que la 'realidad' carezca de concepto: el concepto que se encuentra cuando se la comprende, resolviéndola en posibilidad, aunque en la realidad. El paso de la posibilidad a la realidad es un progreso (excepto para el mal): el de la realidad a la posibilidad es un retroceso» [22].

B. *El agnosticismo*

El agnosticismo no es más que racionalismo frustrado. El desmedido afán de conocerlo todo (de reducir a «razones» la misma libertad divina) procede siempre de no discernir entre lo asequible y lo inasequible, o de ignorar los límites de la propia capacidad intelectual [23]. Por eso, «ha llegado el momento de acostumbrarnos a una cierta manera de no comprender, que no es más que modestia ante la inteligibilidad pura. Quien piensa que lo comprende todo, corre el grave riesgo de comprender mal lo que comprende, y de no sospechar siquiera la existencia de lo que no comprende» [24].

Por ese camino Kant remitió el ser al incognoscible mundo del «nóumeno», y redujo la tarea de la Razón pura a la resolución ideal de los «fenómenos» dados a la experiencia sensible. Se ha hecho notar que con su presentación de la doctrina clásica de los trascendentales, Kant «parece considerar como trascendentales sólo el *Unum, Verum, Bonum,* dejando en la sombra y fuera de consideración el *Ens,* que es el primero y principal continente y portante de todos los demás. Eliminado y olvidado el *Ens,* Kant puede enunciar la siguiente proposición paradójica, pero absolutamente decisiva para la nueva concepción de la dialéctica: 'Estos (trascendentales) ponen como fundamento de tal conocimiento (de las *cosas* de Kant) las categorías de la cantidad, esto es, la Unidad, Pluralidad y Totalidad'. Después del olvido del *Ens* en cabeza, tenemos aquí el juego de manos de traducir el *Verum* con la 'plu-

22. Ibid., p. 209.
23. STO. TOMÁS, *In de Caelo et mundo,* II, 7.
24. E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne,* Vrin, París 1960, p. 118.

ralidad', y el *Bonum* con la 'totalidad'; esto se explica, sin embargo, si se advierte que bajo mano Kant ha sustituido el *Ens* por la 'cantidad' abstracta de la física galileana, de la que la unidad y la totalidad son las categorías fundamentales»[25]. Es la *res extensa* cartesiana, contrapuesta a la conciencia pensante.

Kant pone en la libertad el nexo entre el hombre y la naturaleza, y también entre el hombre y Dios, como el único concepto de lo suprasensible que demuestre su realidad objetiva en la naturaleza, en gracia a la causalidad que en él es pensada. Ya el nexo o elemento común no es el ser, que ha desaparecido de la razón. Pero por eso mismo, la «filosofía puramente especulativa» no podrá ya dar de la libertad más que un concepto meramente negativo; y así la libertad, como la inmortalidad del alma y la misma existencia de Dios sólo podrán ser postulados de la razón práctica, en estricta y exclusiva dependencia del *Sollen,* del imperativo moral sin fundamento alguno metafísico y dejado así a merced de la «conciencia», tan maleable a la libertad. De ahí que Kant llegue a afirmar que la moralidad de nuestras acciones, incluso de las propias, nos es del todo desconocida. De esta manera la libertad se hace a la vez inmoral y atea —mientras la razón suspende agnósticamente su juicio—, en cuanto sólo sujeta a sí misma. El hombre deberá actuar sin saber por qué, simplemente porque el actuar se le presenta como un deber. Y los intentos kantianos de universalizar ese *deber* se habrían de revelar en seguida vanos. Es muy frecuente el paralogismo de empezar por decir que «no se sabe si», e inferir en seguida que «se sabe que no». Del agnosticismo a la negación hay un solo paso teórico y ninguno práctico.

C. *El historicismo*

Es patente que la abstracción, la reversión sobre el concepto, sobre la especie, sobre la imagen, el olvido del ser, el alejamiento de lo real para discurrir entre idealidades puras, es la esencia misma del pensamiento moderno en todas sus formas, donde el conocer se ha transformado en «ideología». Después de Kant, Hegel llevó la supremacía de la razón sobre el intelecto hasta hacer del discurrir de la razón, de la dialéctica, la substancia de lo real, el

25. C. FABRO, *Riflessioni...,* p. 236.

«hacerse» de la verdad. Así al agnosticismo kantiano siguió, también en el plano general de la «cultura», el historicismo hegeliano: culminaba la transferencia de la verdad del singular al universal, de la cosa a la idea, de lo concreto a lo abstracto, del ente a la razón pensante. La «cosa en sí» no era ya desconocida, sino absorbida por el fenómeno, la exterioridad coincidía con la interioridad, el objeto con el sujeto del que era objetivación y alienación en espera de recuperarse dialécticamente. Todo se desvanecía así en la historia universal, como más tarde la existencia heideggeriana habría de diluirse en el decurso del tiempo mundano hacia la muerte.

El existencialismo de la subsistencia metafísica (contrariamente al de Sartre, como al de Jaspers o al de Heidegger, por muy irreductibles que éstos sean entre sí) protestó decididamente contra esa disolución inmanentista, insistiendo en «la verdad obvia de que existente es sólo el individuo singular, no el género, que es algo abstracto: también este principio dice Kiergegaard que lo ha obtenido del pensamiento clásico, y sobre todo de Aristóteles, que afirma claramente que en la naturaleza existen sólo los individuos; y los géneros y las especies únicamente en cuanto realizados en los individuos. El pensamiento moderno, al contrario, se ha caracterizado como la remoción progresiva de lo singular, y por eso de la persona en favor del universal abstracto, ya en forma de substancia inmóvil, ya como humanidad histórica abandonada a los acontecimientos temporales; por eso Kierkegaard contrapone el singular a la masa, a la muchedumbre, al público... que son las categorías de lo inauténtico, del no comprometerse, de la irresponsabilidad»[26]. ¿Tiene así algo de extraño que las «ideologías» procedan fríamente a la eliminación física de los «individuos» con la mayor indiferencia, en favor o en defensa de un manojo de abstracciones con mayúscula: como el Hombre, o el Estado, o la Clase, o la Humanidad, o la Raza, o el Progreso, o la Evolución, o la Ciencia, o cualquier otra entidad no subsistente?

Perdido el ser, en favor del «Sistema» (esa especie de cortocircuito racionalista o capicúa especulativo), la filosofía de la inmanencia prosiguió su inexorable camino. Concebida la necesidad como síntesis de posibilidad (idea, no contradicción lógica) y rea-

26. C. Fabro, *La fondamentazione metafisica...*, cit. pp. 95-96.

lidad (hecho bruto), toda la «racionalidad» quedó de parte de «lo posible» (el ente real o posible del racionalismo), y no hubo ya modo inteligente de aferrar lo real, con lo que el deseo del bien habría de transformarse en la veleidad de lo fantástico o en la correlativa angustia de un temor sin objeto definido.

Lo infinito imaginario hace que todo sea necesario. Lo finito sin sentido hace que todo sea indiferente. Y, tanto en uno como en otro caso, la libertad se queda sin objeto, abandonada a las leyes del devenir o al azar ciego y vacío. Sin la persona —el subsistente real—, no hay libertad, y todo es necesario. Sin Dios, falta el punto de referencia, la discriminación decisiva entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, y todo es irrelevante. Al entusiasmo de estar embarcados en la nave de la historia para el embriagante periplo del progreso, sigue la indolencia narcotizada de ir a la deriva de un fluir temporal y sin destino, donde «todo está de más» —como afirmaba Sartre— y es radicalmente nauseabundo. La droga no ha sido la causa: es un último, irracional, desesperado recurso, que los expertos en sociología y en psicología no podrán entender si llevan puestas las anteojeras de la «ideología».

Pero ¿cómo ha sido todo esto posible? El ente y los primeros principios (de esa noción primordial derivados) son una evidencia natural y universal, un comienzo inexcusable: son percibidos inmediatamente por la razón natural, por su parte superior e intelecto, en su ejercicio espontáneo; y así no ha existido ni puede existir un solo hombre que no los haya percibido como evidentes, de forma primaria e inmediata, como elemental condición de todo subsiguiente conocer. Hasta ahí no hay posibilidad de errar, y el conocimiento humano es infalible. La posibilidad de yerro comienza donde empieza el discurso de la razón. Ese discurrir puede emplearse en justificar indirectamente esos primeros principios y declararlos sapiencialmente tales: y aquí puede aparecer el error, concluyendo por ejemplo de modo contrario a aquella noción primordial y a los primeros principios que enuncian su estructura radical. Evidentemente, aun en esos casos, se ha percibido que se poseían aquellos primeros principios antes de ponerse a discurrir, que con ellos se discurría y que pugnaban con todo el discurso consiguiente; pero entonces sobreviene la posibilidad libre de descalificar aquella aprehensión inmediata, directa y evidente,

en cuanto no «refleja», no «científica», etc., declarando así aquellos principios válidos sólo en un orden vulgar o común, pero no en el filosófico, que empieza después y desde cero, tal como propugnó Descartes. «Heidegger, en efecto, hace notar que el primer paso de la filosofía es la superación del pensamiento común: la filosofía se convierte en un continuo ataque al sano sentido común. No hay filosofía hasta que no se supera la 'inmadurez' (*Unmündigkei*) e insuficiencia (*Unzuglänglichkeit*) del sentido común. Sólo que esta afirmación vale tanto cuanto la concepción según la cual la filosofía es y debe ser necesariamente 'sistema': lo que el mismo Heidegger expresa más radicalmente reduciendo la verdad del ser a la 'apertura' en la presencia del ser» [27]. Así se ha ido generalizando la opinión de que el saber científico y la cultura contradicen y anulan al espontáneo y común. Y a medida que esa persuasión se ha extendido, la figura del sabio distraído y excéntrico ha pasado a ser un modelo *standard,* un fenómeno de masa: multitudes distraídas y excéntricas circulando por los laberintos ya institucionalizados del «Sistema».

Es significativo que tanto Kant como Hegel hayan declarado a la razón (discurso) superior al intelecto (aprehensión de la verdad del ser). Y Hegel sacó además las conclusiones de esa superioridad de la *Vernunft,* estableciendo el hacerse temporal e histórico de la verdad, y consagrando así el «progreso» de la Ilustración. Para la metafísica del acto de ser, el Ser está en sí al principio, antes de la Creación, y por eso al final como último fin; para el historicismo está al final, y por eso al principio sólo como aspiración o motor intrínseco. Esto es contradictorio, y por eso la contradicción se convierte en el secreto del progreso dialéctico. Si el Ser al principio comporta la primacía de la contemplación, el Ser al final comporta el primado de la acción y el frenesí de la técnica.

D. *El materialismo*

Hasta Hegel y su historicismo llega el proceso ascensional de la astronave inmanentista. A partir de ahí comienza la caída. Con «la muerte de Dios» —ya de algún modo teorizada por Hegel y luego proclamada por Nietzsche— en el pensamiento occidental,

27. C. FABRO, *La fondamentazione metafisica...,* cit., pp. 87-88.

se inicia la descomposición de la cultura descristianizada, putrefacción de un cuerpo inmenso que ha perdido el principio vital que lo informaba. A través de Feuerbach, el marxismo se configura claramente —dentro del insensato optimismo de la Ilustración— como un primer sedimento de aquella disolución. Su esencial «lucha de clases» no es más que el antagonismo de la «contradicción»; resulta de la pérdida de un principio unificante de la realidad y de la sociedad, y es la traslación a la praxis social del esquema dialéctico que la contradicción propulsa. La radical negación de la propiedad privada de los bienes materiales resulta de la negación de la propiedad del acto de ser en cada persona, y es la traducción materialista de la «alienación» hegeliana, que comportaba la pérdida de la subsistencia y de la libertad de la persona: ya para Hegel la libertad individual era un sinsentido y un alevoso atentado a la Libertad del Espíritu Absoluto.

Marx siguió a Hegel, pero para que el historicismo dejase paso al materialismo histórico en la cultura y en la vida de occidente —aún teorética y prácticamente muy influida por el pensamiento católico— se necesitó la mediación de Gramsci. «Para Marx, 'sociedad civil' es el conjunto de las relaciones económicas; se identifica prácticamente con lo que en general se denomina la 'estructura'. Para Gramsci, al contrario, se puede hablar de una autonomía y de un primado de lo que en lenguaje marxista se llama 'sobrestructura': la 'sociedad civil' designa el conjunto de las relaciones culturales. Las consecuencias políticas de esto son enormes. Si para Lenin, todavía fiel a la concepción marxiana de la sociedad civil, el primer objetivo sigue siendo la conquista del Estado, para Gramsci, en cambio, es el de la sociedad civil entendida en un sentido propiamente ideal y cultural. El Estado acabará cayendo, al final, después de que la disolución de la antigua concepción del mundo (la trascendente, la 'católica') haya tenido lugar en la sociedad civil, por obra de los intelectuales, que tienen que llevar las masas a vivir la nueva concepción, inmanentista, mundana, laica»[28]. Para eso, después de la conquista de las cátedras universitarias y de enseñanza media, había que hacerse con la mayor parte de los medios de difusión cultural: editoriales, perió-

28. A. Del Noce, *L'Eurocomunismo e l'Italia,* Europa Informazioni, Roma 1976, pp. 46-47.

dicos y revistas, radio y televisión, cine y teatro, novela... Los tanques rusos —válidos en 1945, y después para las zonas ocupadas con el beneplácito americano— fueron eficazmente sustituidos en Occidente por el caballo de Troya del eurocomunismo, eliminando los restos del sentido común tradicional y religioso, gradualmente sustituido por otro materialista y ateo. Gramsci razona así: «El mundo moderno es el mundo de la inmanencia, y entre inmanencia y trascendencia no hay mediación posible. Sólo llevando el inmanentismo a sus extremas consecuencias, como hace el marxismo, se podrá establecer el 'nuevo orden'. Y en diversos lugares de su obra habla de la hegemonía del Partido, comparándola a la que ejercitó la Iglesia en el medioevo» [29].

Ese nuevo sentido común también venía a reposar, en último término, en una «palabra revelada», indemostrada e indemostrable promesa de futura salvación, de los profetas del «hombre para el hombre». «Pierre Dieterlen llama impostura a afirmar como verdad demostrada una enunciación indemostrable, y difundirla entre un público que no sabe en qué consiste una demostración. La definición es francamente buena, y las ocasiones de aplicarla no son raras» [30]. Una de ellas es el materialismo marxista, el llamado «socialismo científico» por oposición a los socialismos «utópicos» premarxistas. Esa es una de las imposturas más colosales que ha visto la historia. Platón había dicho, en su Eutidemo, que la filosofía es el uso del saber en favor del hombre: exacto, contra la mal interpretada carencia de finalidad del conocer. Por eso mismo, la antifilosofía marxista o cientista, la antimetafísica en todas sus formas posibles (también en la actual «filosofía del lenguaje») se constituye precisamente en detrimento del hombre.

Santo Tomás dice que la mente humana está como informe hasta tanto que no se adhiere a la primera Verdad [31]. Y es que tanto la verdad de las cosas como la del entendimiento se reducen a Dios como a su primer principio, porque su Ser es la causa de todo ser, y su Entender la causa de todo conocimiento, y cada uno tiene de verdad cuanto tiene de ser, por lo que hasta que el entendimiento no llega a Dios, al Ser por el que todo es —por su

29. Ibid., p. 69.
30. E. GILSON, *D'Aristole à Darwin et retour*, Vrin, París 1971, p. 25.
31. *S. Th.* I, q. 106, a. 1 ad 3.

libremente amoroso acto creador—, no llega a la Verdad que hace verdadero lo demás [32]. Pero San Agustín advierte que lo verdadero es lo que es en sí tal como le parece al cognoscente, *si velit et possit cognoscere* [33], si quiere y puede conocer. El racionalismo cartesiano partió de un acto de libertad —la libertad de dudar— y luego ya la perdió, fingiéndola al final, como término de una prometeica conquista. La libertad fundante perdió su fundamento.

E. *La indiferencia*

A medida que Dios desaparece de nuestro horizonte intencional, a medida que el ser y la verdad se disuelven en el acontecer, el sentido y el destino de la vida del hombre son confiados a la praxis. La undécima «tesis sobre Feuerbach» se hace consigna: se renuncia a conocer y se pasa a transformar. No hay verdad «antes». La verdad está por hacer. No hay norma, no hay más que acción, una acción que coincide con su norma, que se produce a sí misma a la vez que su norma. Una nueva versión del principio de Protágoras, la nueva humana medida de todas las cosas. Ya no es tampoco «ortopraxis», porque eso implica de algún modo un proyecto, una verdad «antes». Así el marxismo en plena descomposición irá dando paso a la radicalidad suma, al riesgo voluptuoso del hacer sin garantía ni finalidad, en una orgía de libertad como vacío, sin condiciones ni sentido. El traficar espasmódico de cada instante se convierte en la esencia misma del *homo faber,* de una «existencia a la vez sin remordimiento y sin esperanza, sin trascendencia alguna y sin otra posibilidad de echar amarras que el huir del momento fascinante y destructor» [34]. Cuando la filosofía ha llegado hasta ahí, como ha aumentado notablemente la velocidad de difusión, está ya llegando casi simultáneamente a las masas.

La acción propagandística del marxismo ha acelerado en Occidente —y ya también en parte de Oriente— el proceso disgregador materialista: de una parte para destruir así las democracias liberales, y poder sustituirlas por las «democracias populares» (máscara

32. Id., *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1.
33. *De Vera Religione,* 36.
34. C. Fabro, *Prospettive di critica filosofica,* en *L'Osservatore Romano* 25-VI-1976, p. 3.

del despotismo del Partido); de otra parte, porque su misma ideología se fundamenta en la negación de Dios, de la espiritualidad y de la inmortalidad del alma, de la libertad de la persona, de la distinción metafísica entre el bien y el mal, de la noción misma de moralidad o ética, dejando así al hombre a merced de sus pasiones. Mientras su propaganda actúa sobre el «irascible» humano —trata de suscitar la ira—, se nota menos; pero ese irascible reposa precisamente sobre el «concupiscible» —el deseo de bienestar material— y tiene sus mismas dimensiones: fuera de él carece de objeto y de fuerza, sólo se odia lo que impide gozar. Por eso donde el Partido ya no puede imponer su coacción física o psíquica, la fuerza disgregadora del marxismo destila «espíritu burgués» en estado puro [35]. Aquí Darwin, Comte, Marx, Freud, Hobbes, Rousseau y Voltaire se dan la mano. De esta marca eran los brebajes que la industria Marcuse-Fromm vendía a fuerza de dólares, en mayo del 68, dejando tras de sí un reguero de vidas destruidas en su primera juventud.

«El ateísmo en sentido fuerte, la desaparición del problema de Dios, parece, en efecto, caracterizar la sociedad burguesa occidental, que ha asumido la forma de esa civilización tecnológica, que es ya principio de unificación mundial. Las críticas al nihilismo, al praxismo, al pensamiento, etc., hechas por Heidegger parecen perder toda eficacia porque *de derecho,* en relación a la filosofía de que dependen, se sitúan, por así decir, dentro de aquella sociedad tecnológica que es la única que puede permitir el *más-allá-del-marxismo.* Por eso, esa sociedad ni siquiera las combate porque, en la ineficacia a que están reducidas, parecen resolverse en nuevas —y menos inadecuadas a su función— fórmulas retóricas; la filosofía de tipo heideggeriano se 'alberga' hoy en la sociedad tecnológica y sirve para bloquear el retorno a la teología y a la metafísica clásica» [36]. Se trata de iniciar ahora una reconquista, que es todo lo contrario de lo que nos proponen ciertos cristianos asustadizos y asustados (quizá la misma «Teología de la Liberación») en nombre del Progreso de la Ilustración y de toda esa aburrida serie de tópicos demagógicos que brillaron como ben-

35. A. Del Noce-J. A. Riestra, *Karl Marx: Escritos juveniles,* EMESA, Madrid 1975, p. 162.
36. Ibid., p. 165-166.

galas hace unos años, y que ahora, después del festejo montado por la alta burguesía, yacen en tierra esperando la llegada de un bienhechor barrendero matutino. Sin embargo, todavía aquel fulgor efímero está atravesando los espacios de la divulgación, produciendo a escala masiva —especialmente entre los dimisionarios de la fe católica— los mismos efectos embriagadores del romántico elixir jacobino. Contra la *libertatis laetitia*, la alegría de la libertad que proclamaba San Ambrosio [37], empezamos a ver en los rostros sombríos de toda una generación defraudada la indiferencia amarga ante la libertad verdadera, ante la verdad que no se ama: la amarga indiferencia escéptica.

Todo este lamentable proceso se ha caracterizado y se sigue caracterizando por un triple rechazo: de la verdad en beneficio de la certeza, del bien honesto en beneficio del placer, de la trascendencia y la eternidad en beneficio de la irresponsabilidad. Triple rechazo que es una sentencia de muerte para la libertad y en consecuencia para la persona: son las tres dimensiones del «pecado mortal».

Todo esto puede parecer a algunos un diagnóstico «pesimista» y «negativo». Pero lo negativo no es el diagnóstico, sino la enfermedad. Un diagnóstico verdadero es el principio de la recuperación de la salud (siempre que el enfermo admita que lo está: si no, la medicina es impotente). Pero ¿y los aspectos de verdad que hay en todas esas incursiones del pensamiento humano? «No hay una sola doctrina que no contenga algo de verdad; y precisamente por eso una doctrina es condenable, porque mezcla la falsedad con la verdad» [38]. Al principio, uno se aparta sólo un poco de la verdad, pero «el que se aparta un poco de la verdad al principio, a medida que va adelante se aparta diez mil veces más de la verdad» [39]. Recuperemos en buena hora cuanto haya de verdad en toda obra de pensamiento, pero andemos alerta, porque con mucha frecuencia esa verdad parcial es precisamente el vehículo y el pasaporte de la falsedad.

Muchos han visto claramente que el problema de la libertad es el problema de la verdad. Hoy se hace necesario insistir en la viceversa implicada: el problema de la verdad es el problema de

37. *Explan. in Ps.* I, 9-12.
38. STO. TOMÁS, *Super ep. I ad Tim. lect.* II, 2.
39. ID., *In de Caelo et mundo,* I, 9.

la libertad. La verdad humana depende en gran medida de la libertad: somos responsables ante Dios de lo que pensamos.

4. *La verdad que libera*

Para que haya mal, tiene que haber un orden, una capacidad de conocerlo y una capacidad de quererlo libremente. Tiene que haber libertad para eludir la medida que el orden final impone a los actos, y al mismo tiempo esa medida para la libertad: una libertad que no sea en sí misma su medida, que sea creada, participada, y por tanto finalizada. Si ella misma fuese —por absoluta y desvinculada autoposición— su regla y su medida, no podría obrar desmedida y desordenadamente; como tampoco podría hacerlo si se careciese de libertad participada y la persona estuviese regida por los rígidos determinismos de la materia.

Estando la libertad creada ordenada al amor, y teniendo en el Amor su fundamento, para poder pecar el hombre tiene que dejar de considerar la norma o regla moral que aquel Amor le impone. No es propiamente que elija entre el bien y el mal, sino que —por la fuerza de su amor electivo que vuelca sobre su amor natural— recurre a un subterfugio, que la deficiencia posibilita, pero que sólo el amor incondicionado de sí causa. El subterfugio consiste en no considerar actualmente lo que es bueno según el Amor a Dios, para poder así querer lo que es bueno para el amor de sí, «cubriendo la malicia con capa de libertad» [40].

«La libertad, en cuanto depende de las cosas que disponen o dificultan su ejercicio, aumenta y disminuye: se adquiere o se pierde junto con tales disposiciones o impedimentos; en este sentido, aumenta y disminuye la libertad de los hombres» [41], la profunda y fundante de las «libertades aplicadas». Una potencia se aleja de su acto por eliminación de la potencia misma, o interponiendo algún obstáculo entre ella y su acto; y esto último puede hacerse con un obstáculo transitorio y fácilmente eliminable, o de un modo inamovible: y es precisamente de este último modo como obra el pecado grave, «no de tal modo que la potencia sea total-

40. I *Petr* 2, 16.
41. Sto. Tomás, *In II Sent.* d. 25, q.1, a. 4 sol.

mente eliminada, sino porque un obstáculo indeleble se pone en el sujeto mismo» [42], impidiendo a esa potencia su acto propio.

«Poder pecar no es parte de la libertad; no se requiere para que la voluntad sea libre el que pueda caer en pecado, pues basta a la razón de libertad el dominio sobre los propios actos. Pero este dominio, en quienes pueden pecar, implica que pequen libremente, ya que es la misma voluntad aquella con que se peca y aquella con que se vive rectamente» [43]. Conviene insistir: «querer el mal no es libertad ni parte de la libertad, aunque sea un signo de la libertad» [44]: es la deficiencia propia de una libertad creada, participada, es su aspecto negativo o de limitación, sólo posible sobre la base de la positividad del acto de ser y sobre la positividad esencial de la libertad como autodeterminación al bien. Sin bien no hay mal, sin orden no hay desorden, sin libertad creada para el amor de amistad no habría tampoco posibilidad de deficiencia, de enemistad.

La voluntad tiene que servirse de la razón para querer lo malo: «siempre en el pecado aparecen concomitantes el defecto de la razón y el de la voluntad, según una cierta proporción» [45]. Por eso, por ser corrupción de un bien altísimo, el pecado se opone de modo absoluto al amor bueno y libre, a lo que clásicamente se ha llamado «amor honesto»: amor del bien en sí, querer el bien para el otro, amor de benevolencia.

«La voluntad es libérrima y nadie la puede sujetar a esclavitud; pero ella puede hacerse esclava si libremente consiente al pecado» [46]. Separada de Dios, de su fundamento, la libertad deja de ser libertad: de ahí que no pueda consistir esencialmente en la posibilidad de escoger entre el bien y el mal, entre Dios y la nada. «Una vez que el hombre se ha separado de Dios, la libertad es insidiada desde arriba por el orgullo, y desde abajo por las pasiones; así el hombre, aunque después del pecado sea formalmente libre, en el plano existencial es esclavo del pecado, y vuelve a ser libre sólo en cuanto domina las pasiones y vence el propio orgullo y

42. Id., *De quatuor oppos.* c. 1.
43. Id., *In II Sent.* d. 44, q. 1, a. 1 ad 1.
44. Id., *De Ver.* 22, 6.
45. Id., *De Malo,* XVI, 2 ad 4.
46. Id., *In II Sent.* d. 39, q. 1, a. 1 ad 3.

la incondicionada afirmación de sí»[47]. Pero ese vencimiento requiere ya un auxilio de fuera, un auxilio de Dios, que nos revela la situación de pecado y nos anuncia la salvación que con nueva gratuidad nos ofrece: «la verdad os hará libres»[48]. Acogiéndonos a la obediencia humilde a Dios que viene a rescatarnos, quedamos libres del pecado que atenazaba nuestra libertad[49].

Por la culpa voluntaria sobreviene la pena, que es inhabilitación, impotencia para quien no ha querido querer bien. Por el pecado, el hombre pierde a Dios como libremente amado, y así se pierde a sí mismo en su destino y en su libertad. La culpa separa de Dios con una separación que se opone radicalmente a la unión de amistad. En cambio, la pena separa de Dios con una separación que se opone a la fruición, por la que el hombre gozaría de la amistad divina. Y habiendo renunciado a la libertad de amar, la persona se ve sometida a la esclavitud de odiar. El horror de esa situación es tanto mayor cuanto que Dios, al venir a rescatarnos, nos ha ofrecido una mayor libertad para el bien y el amor, con la gracia. Pero tampoco la gracia —como antes la naturaleza— será determinismo: requiere libre y amoroso consentimiento, que Dios suscita, pero que el hombre debe querer.

Con el pecado original, con aquella culpable abstracción de su relación a Dios, nuestros primeros padres perdieron para sí y para todos sus descendientes —en cuanto poseían la naturaleza humana, y los dones sobreañadidos, como universal *in causando*— la gracia, e inflingieron una grave herida en el mismo bien propio de la naturaleza humana en cuanto tal, sobre todo una herida a su libertad para el amor. El hombre quedaba ya incapaz por sí mismo de recuperar el bien perdido y, por tanto, el pleno ejercicio de su libertad, quedando esclavo de su mismo voluntario impedimento, y por eso sometido al despótico imperio del ángel caído.

Al crear, Dios había dotado a todas sus criaturas de un principio de atracción hacia sí, y por tanto hacia la plenitud del ser y del amor. «El ángel, espíritu puro, abrasado de amor, gravitaba hacia Dios, centro de todos los espíritus, con una gravitación amorosa y vehemente. El hombre, menos perfecto, pero no menos

47. C. Fabro, *Un maestro di libertà cristiana...*, cit. p. 4.
48. *Io* 8, 32.
49. I *Cor* 7, 22.

amoroso, seguía con su gravitación el movimiento de la gravitación angélica, para confundirse con el ángel en el seno de Dios, centro de las gravitaciones angélicas y humanas. La materia misma, agitada por un secreto movimiento de ascensión, seguía la gravitación de los espíritus hacia aquel supremo Hacedor, que atraía a sí sin esfuerzo todas las cosas (...). El desorden causado por la rebelión angélica consistió en el apartamiento, por parte del ángel rebelde, de su Dios, que era su centro, por medio de un cambio en su manera de ser, que consistió en convertir su movimiento de gravitación hacia su Dios en un movimiento de rotación sobre sí mismo. El desorden causado por la prevaricación del hombre fue parecido al causado por la rebelión del ángel, no siendo posible ser rebelde y prevaricador de dos maneras esencialmente diferentes. Habiendo dejado el hombre de gravitar hacia su Dios con su entendimiento, con su voluntad y con sus obras, se constituyó en centro de sí mismo, y fue el último fin de sus obras, de su entendimiento y de su voluntad» [50]. La libertad humana comenzó a girar sobre sí misma, sin sentido, en una inútil e incesante búsqueda del hombre, imposible sin Dios, que es donde está nuestra identidad, ya que de su Amor libre procedemos.

Si había que restituir a la persona la libertad, se hacía necesaria una liberación, una Redención que sólo Dios mismo podría obrar, pero que quiso obrar precisamente como hombre: de modo que la libertad humana de una Persona divina restituyera la libertad divinizada a la persona humana. Ahora al hombre le toca sólo consentir, pronunciar como María su propio *fiat*: hágase. Es ésta la parte de su libertad.

50. J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1946, pp. 417-418.

CAPÍTULO IX

LOS ACTOS AMOROSOS

1. *La buena elección*

El amor impera todo acto humano, todo acto voluntario: el amor es el primer acto del hombre libre, de la persona. El amor es la raíz de toda la vida moral y es lo que le confiere fuerza y valor: todo acto vale lo que vale el amor que lo mueve. De esta manera también el amor viene a ser la «forma» de todo acto realmente humano, porque si lo conocido es la forma del acto de conocimiento, lo que lo configura como tal, es lo querido —lo que el amor quiere— la «forma» de todo acto libre, de todo acto humano: es lo que lo configura como acto de la persona, como tal acto libre: todo acto humano se configura como tal según el amor con el que quiere lo que quiere, y que es lo que lo hace bueno o malo. El «fin», lo amado, es así la «forma» del acto humano libre.

Sin embargo, nadie es bueno porque hace esporádicamente actos buenos, sino cuando los hace habitualmente, cuando los hace como «naturalmente», como determinado por una naturaleza que ha adquirido por la fuerza de su buen amor electivo para siempre, que es corroborado por cada elección particular que hace. Esto saca a la libertad de su ambigüedad inicial, y la determina al bien, generando una disposición estable y difícilmente removible, que hace obrar con prontitud, facilidad y gustosamente, en cuanto el acto responde ya también al deseo. Y esto es la «virtud», fuerza y energía, y disposición de lo perfecto, que hace bueno al hombre y buenas sus obras. La virtud viene a ser así —dice San Agustín— el *ordo amoris,* el orden dinámico y firme del amor electivo bueno, del querer bien, de la benevolencia con la que se quiere en reciprocidad el bien para Dios, y por Dios se quiere el bien para toda persona en cuanto amada por Dios.

La pérdida de ese buen amor —por aposición de acto contrario, por acto de desamor a Dios, por acto absoluto de amor de sí (reduplicación del «amor natural»)— desvirtúa a todo acto consiguiente, hace que una disposición deje de ser virtuosa, al no estar ya ordenada al fin bueno, al no estar ya movida por el amor y al amor dirigida. Pueden darse entonces esporádicamente actos buenos, pero ya no hay hábitos, disposición estable, elección radical y total del bien.

Por tanto, la primera de todas las virtudes tiene que ser la del amor mismo (la caridad, en el orden sobrenatural, que es participación formal del amor divino mismo; el amor de amistad a Dios, como amor electivo humano, en el orden natural). Este amor es así la primera de las «virtudes del fin». Fruto inmediato de esta primera virtud —y de algún momo su condición, porque el buen amor es inteligente— es la sabiduría, virtud intelectual, que manifiesta la última verdad del ser, y por tanto nos revela naturalmente el amoroso Fin y Principio de nuestro ser. Y de una y otra virtud, se sigue la esperanza natural —amparada en el amor y en el conocimiento del Amor divino que nos ha dado origen—, que viene a confortar al «amor natural» o deseo y apetencia de perfección y felicidad, para que no dificulte la permanencia del buen amor electivo.

A partir de aquí, el dinamismo de la libertad genera las «virtudes de los medios». En primer término, la virtud intelectual de la «ciencia moral», la ciencia del bien y del mal en toda su universalidad, lo que es bueno y lo que es malo para todo hombre y en toda circunstancia, según el orden que toda naturaleza y todo acto dicen de suyo a Dios como fin último, el conocimiento de la «ley natural». Ya en la adquisición real de esta virtud, juega su función propia la virtud por la que se discierne la bondad o maldad del acto moral particular o concreto, la virtud de la prudencia, que es a la vez intelectual y moral, tanto por su origen (la inteligencia y el amor) como por su fin (la Verdad y el Bien).

Es significativo, revelador de la profunda crisis teorética y práctica que atravesamos, que para muchos «prudente» equivalga a cauteloso y astuto, o a mediocre y apocado. Hay en este equívoco —implicadas— una falta de metafísica y una falta de buen amor. Y esto viene ya de atrás. Se ha hecho notar que en la mayor parte de los tratados de ética (y de Moral Teológica) está práctica-

mente ausente la virtud de la prudencia, mientras se ha desmesurado el tratamiento de la «conciencia», que no es otra cosa que su acto. No cabe duda de que esto obedece en gran parte a la pérdida inteligible de lo concreto, a la ignorancia (y de hecho negación) del acto de ser, que es el constitutivo último y la verdad última de lo real, y por tanto de la singularidad del ente y de su operación. La sustitución del acto de ser por la existencia fáctica (que no es más que un resultado, y no un coprincipio metafísico), y la consiguiente distinción entre esencia y existencia (en lugar de la distinción real entre esencia como potencia de ser y su acto) ha llevado a la oscilación racionalismo-empirismo en la teoresis, y legalismo-casuística en la moral, rompiendo la unidad del acto humano y conduciendo a la humanidad a las alternancias entre el farisaico furor legalista (que, desaparecido Dios del horizonte intelectual humano, ha degenerado en la afanosa búsqueda de una «técnica de la felicidad») y la «moral de situación» (que ha degenerado a su vez en la indiferencia escéptica y desesperada).

La prudencia es virtud cognoscitiva, que reside esencialmente en el entendimiento práctico por el que conocemos la verdad, el ser de la operación, del acto particular humano. La prudencia es amor, pero no esencialmente, sino «en cuanto el amor mueve al acto de la prudencia» [1]. Así dirá San Agustín que la prudencia «es el amor que discierne bien lo que le ayuda a tender a Dios, distinguiéndolo de aquello que se lo impide», o también que es «el amor que elige sagazmente lo que le ayuda, y se separa de lo que le sería impedimento» [2].

La prudencia es virtud propia de una libertad fundada o finalizada, que tiene que moverse a sí misma a un fin que no es ella misma, y tiene que hacerlo con decurso histórico, orientándose entre una multiplicidad de actos posibles en circunstancias cambiantes. No puede comprender el estatuto ontológico de la prudencia una doctrina que consagra una libertad absoluta, errante y sin sentido, sin finalidad; y tampoco el determinismo: ni el extrínseco o mecanicista, propio de la tiranía, ni el intrínseco como espontaneidad del instinto, como animalidad.

Se hace urgente la recuperación de una verdadera metafísica

1. Sto. Tomás, *S. Th.* II-II, q. 47, a. 1 ad 1.
2. *De moribus Ecclesiae*, c. 15.

moral, contra las éticas al uso, meramente fenomenológicas o descriptivas, que se limitan a describir lo que «está bien» y lo que «está mal» por su concordancia o discordancia con la «norma», que acaba así siendo entendida como el capricho o el arbitrio del tirano. Al perder el acto de ser, la ética sin metafísica se ha decantado por el moralismo legal (del lado de la esencia) o por la casuística (del lado de la existencia). Esa recuperación tiene que hacerse partiendo del ente que es «lo primero conocido como evidentísimo y aquello en lo que todo conocimiento se resuelve»[3]. Ese ente concreto se manifiesta compuesto de esencia y acto de ser, y como trascendental, al que siguen inmediatamente la verdad y el bien; y de ahí la acción, el fin, la libertad y el amor. La *synderesis* alcanza entonces los primeros principios del orden moral, a partir del primero de todos, que consigue a la noción misma e inmediata de bien: hay que hacer el bien y evitar el mal; principio que se despliega en seguida en el doble precepto del amor absoluto a Dios y del amor a todas las personas por Dios, doble precepto inmediatamente consiguiente al conocimiento de Dios y de la consistencia ontológica de la persona, como término y sujeto de amor.

A la sindéresis sigue la ciencia moral, el conocimiento de todo el orden de las acciones humanas a su último fin, al amor electivo de Dios. Desde el comienzo ha venido interviniendo la cogitativa, como razón de lo particular y *continuatio* entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual: de los sensibles propios a la síntesis formal por los sensibles comunes, percepción de las *intentiones insensatae* (finalidades no sensiblemente dadas), la memoria, la experiencia, la comparación o *collatio,* el juicio particular, el conocimiento de lo universal, la *conversio* a la imagen percibida, el conocimiento de lo universal *ut in particulari existens* (existiendo real y singularmente). Aquí la *cogitativa* (la estimativa racional por participación) establece ya la «menor» del silogismo moral: esto, aquí, ahora, para mí, es bueno o malo, corresponde o no al amor electivo.

La prudencia no es, como la técnica, la *recta ratio factibilium* (la verdad de las obras externas o transitivas), sino la *recta ratio agibilium* (la verdad de los actos humanos como tales)[4]. Así su

3. Sto. Tomás, *De Ver.* I, 1.
4. Aristóteles, *Ethica,* VI, c. 1, 5.

imperativo no es sólo hipotético, en dependencia de que se quiera o no alcanzar un fin de suyo indiferente; sino categórico, en cuanto que está en función del fin que el hombre debe alcanzar, que responde a su verdad como hombre y a la verdad y fundamento de su misma libertad. Por lo mismo la prudencia no se detiene en la consideración, sino que pasa ella misma a la aplicación a la obra, que es lo propio de la razón práctica y lo principal de ella, de manera que su defecto es lo pésimo [5]. El imperio de la razón práctica —movida por la voluntad, por el amor electivo— es imperio moral o prudente, y no técnico o condicionado.

La prudencia incluye la consideración racional de los principios universales y su aplicación a la acción, que versa siempre sobre lo particular, de manera que debe conocerse una cosa y otra: la verdad del ente en su universalidad y en su singularidad existencial [6]. La prudencia conduce a la valoración moral del acto presente, entre la memoria del pasado (hasta el propio origen en Dios) y la previsión del futuro (hasta el propio fin en la unión de amistad con Dios). Es virtud de los medios, no propiamente del fin recto (cuyo amor electivo presupone). «Aplica los principios universales a las conclusiones particulares de la acción. No le corresponde por tanto imponer el fin a las virtudes morales, sino disponer lo que se ordena al fin» [7]. Sin embargo, en la situación de temporalidad, la prudencia alcanza también de alguna manera al fin mismo, en cuanto que de alguna manera se presenta como un medio: es decir, como debiendo ser elegido, como propuesto al amor electivo, teniendo que ser libremente querido. De ahí la responsabilidad y el mérito o el demérito, y el premio o castigo. La prudencia señala el buen amor como «debiendo» ser elegido, no como simple término de una elección posible, no como de alguna manera indiferente. La prudencia hace entonces saber que la elección consiste en que no hay elección, que Dios debe ser amado absolutamente, por encima de mi misma capacidad de elegir, como fundamento de mi propia libertad, que sólo así se pone como verdadera libertad.

En la prudencia se dan tres actos: «en primer lugar aconsejar-

5. Sto. Tomás, *S. Th.* II-II, q. 47, a. 1 ad 3.
6. Ibid., a. 3.
7. Ibid., a. 6.

se, que pertenece al encontrar, pues aconsejarse es buscar. El segundo es juzgar de lo hallado: y en eso se ocupa la razón especulativa. Pero la razón práctica, que ordena a la obra o acción, procede ulteriormente con el tercer acto: imperar, que consiste en aplicar a lo que hay que hacer aquellos consejos y juicios» [8]. Esta última parte es la esencial en la prudencia. Así señala Santo Tomás que es mejor artista el que hace una mala obra de arte sabiéndolo, que el que la hace involuntariamente, por defecto en el juicio; en cambio, «en la prudencia ocurre lo contrario: es más imprudente el que peca queriendo, que el que lo hace sin querer, ya que el primero falla en el imperio, que es el acto principal de esta virtud» [9].

Como virtud cognoscitiva, la prudencia incluye la memoria del pasado —por eso no es innata, ya que requiere tiempo y experiencia—, la inteligencia del presente, la sagacidad para encontrar lo deseado, la docilidad para pedir y recibir el consejo de otros más experimentados [10]. A este propósito, hace notar Santo Tomás que la prudencia exige pedir consejo a otros, pero de manera que no se queda a merced de la prudencia ajena, ya que la misma virtud exige pedir consejo y faculta para discernir los consejos buenos de los malos [11]. Como virtud imperativa, la prudencia incluye la previsión (o mejor, la provisión, el proveer los medios al fin), la circunspección o consideración de todas las circunstancias del acto en su singularidad real, y la precaución o evitación de posibles dificultades [12].

En su totalidad, el acto de la prudencia es insustituible. Es imposible captar «desde fuera» el valor real del acto moral. Además de uno mismo, si es prudente, puede captar ese valor Dios, en cuanto que lee en los corazones [13], en cuanto que su Ser me es más íntimo que yo mismo. También puede alcanzarlo en gran medida el amigo, en cuanto que el amor de benevolencia hace del otro un *alter ego,* connaturaliza e identifica con el amigo: me pone en su lugar. En la captación del valor moral del acto singular, el amor es del todo necesario. Quizá haya sido la ignorancia de este

8. Ibid., a. 8.
9. Ibid.
10. Ibid., q. 49, a. 1-4.
11. Ibid., q. 47, a. 14 ad 2.
12. Ibid., q. 49, a. 6-8.
13. *Rom.* 8, 27.

factor una de las razones que llevaron a los errados intentos de resolver la valoración moral singular mediante la multiplicación de una casuística (válida en cierto modo para las técnicas y conocimientos sometidos a estadística) y de los llamados «sistemas morales», que trataron de obtener una certeza con garantías, sin riesgo —y por tanto sin amor electivo, sin más amor que el natural o deseo de felicidad—, excluyendo la solicitud y diligencia propias de la prudencia [14]. Contra la permanente tentación racionalista de resolver la realidad en posibilidad, hay que afirmar también aquí que la prudencia es la virtud propia de nuestra libertad en su quehacer temporal, y de su acto propio que es el amor electivo: la autotrascendencia por la que se quiere el bien para Dios, incluso a riesgo de la propia felicidad. En este sentido la verdadera prudencia es una locura, la enajenación del amor que se expropia en beneficio del amado. Aquí querer ser «razonable» es una absoluta imprudencia.

2. *El establecimiento del amor*

Es la función de la justicia: establecer el orden del amor en las relaciones entre el hombre y Dios y entre los hombres. En su tratado sobre la justicia, Santo Tomás comienza por determinar su objetivo: el *ius*, el derecho, lo que es justo y adecuado. Esta virtud cardinal tiene por objeto *ad alium suum reddere* [15], dar al otro lo que es suyo. Así tenemos los tres elementos que integran el derecho: la alteridad, la deuda y la restitución o restablecimiento de la igualdad. El derecho natural, el de gentes y el positivo, regulan e instituyen la equidad, dando a cada uno lo que le corresponde. Este *suum cuique* —concepto inmemorial, recogido por toda la tradición griega y romana y por la judeocristiana— supone una pluralidad de sujetos tales que puedan tener cada uno algo suyo, que hay que respetar, y dárselo cuando ya no o todavía no lo tienen.

Por eso mismo, el derecho supone la «propiedad», que es algo anterior a la justicia: «el acto por el cual se constituye inicialmente

14. Sto. Tomás, *S. Th.* II-II, q. 47, a. 9.
15. Ibid., q. 57, a. 1.

algo en propio de alguien, no puede ser ya un acto de justicia»[16]; tiene pues que ser un acto gratuito, un acto liberal, un acto de amor. En efecto, es «por la creación como empieza primeramente el ente creado a tener algo suyo»[17]. La primera propiedad y raíz y fundamento de toda otra propiedad es el acto de ser participado, que constituye e individualiza realmente. En el hombre, en la persona humana, este acto de ser es creado directamente por Dios como acto del alma subsistente en sí misma, con real y directa donación de ser. Los individuos no personales tienen el ser como simples partes del ser del cosmos: de él lo reciben y a él pertenecen. En cambio, el acto de ser de la persona es nuevo, irreductiblemente singular, dado personalmente por Dios. Ese acto de ser del alma es participado al cuerpo, que el alma «toma» de los padres por derecho de creación, por derecho divino, inalienable. En consecuencia a la persona le pertenece —es su propiedad— su naturaleza entera (alma y cuerpo), sus actos en cuanto humanos (libres) y aquellos bienes (espirituales y materiales) que guardan relación con su ser y con sus actos, en la medida señalada por la entidad de esa relación (aquí situamos la libertad de coacción, la dignidad personal, el trabajo, los bienes personales, los familiares, sociales, etc.). Así la propiedad puede ser no sólo una cosa, sino también una acción —que se debe respetar o tributar— y toda clase de bienes. Insistamos: la persona no pertenece a la especie (como el individuo simplemente material pertenece a su especie, y a través de ella al universo corpóreo), y por tanto tampoco a la sociedad; sino a sí misma por directa donación de Dios, para que haga por sí misma, libremente, lo que Dios quiere que haga por Dios y por los demás y también por sí misma.

Este origen divino del derecho lo hace ontológico e irrevocable, de manera que «el cometer una injusticia sobre mi persona le reporta más perjuicio al responsable del acto que a mí mismo, a pesar de ser yo su víctima»[18]. Este derecho queda establecido por la misma naturaleza del hombre (ley natural), y como esta naturaleza es inteligente y libre, se continúa con el recto ejercicio de esa inteligencia y de esa libertad en el Derecho de gentes, y por últi-

16. Id., *C.G.* II, 28.
17. Ibid.
18. Platón, *Gorgias*, 508.

mo en el Derecho positivo, que por tanto ha de estar en continuidad con el natural: «Cuando algo se encuentra de por sí en contradicción con el derecho natural, no puede ser justificado por la voluntad humana» [19], y el que sea la voluntad de muchos o de una mayoría no cambia las cosas.

Sólo la persona, en cuanto constituida directamente por Dios como tal, justifica el carácter irrevocable de su derecho. Sin el reconocimiento del acto personal de ser del hombre, se hace imposible fundamentar en su ultimidad el derecho y la justicia. Y es ésta la crisis contemporánea de «los derechos del hombre». Más allá de la brutalidad fáctica del poder —político, económico...—, es la misma «teoría» la que ha despojado a la persona de cualquier derecho, al ignorar su origen.

La justicia es propiamente una virtud —que hace buena la obra y bueno al que la hace— antes que un ordenamiento extrínseco. Esta virtud consiste en el hábito «según el cual cada uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho. Esta definición es casi la misma de Aristóteles, quien dice que la justicia es el hábito por el que cada uno obra según la elección de lo justo [20]. Esta virtud implica siempre alteridad, es siempre *ad alterum* [21]. Aun tratándose de la privada esfera del pensamiento o de la intención, la justicia nos ordena a los demás. «Por todos los preceptos del Decálogo (compendio revelado de toda la ley moral natural) estamos referidos a otro» [22]. Esta virtud radica en el amor de benevolencia, por el que queremos el bien para el otro.

Como virtud general, la justicia (que Santo Tomás llama legal, pero que hoy convendría designar de otro modo, ante el desprestigio de las «leyes» y lo «legal») «ordena el acto de otras virtudes a su fin, lo que equivale a mover imperativamente a todas las virtudes; pues así como la caridad puede decirse virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino (sobrenatural), así también la justicia legal en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común» [23]: bien común trascendente,

19. STO. TOMÁS, *S. Th.* II-II q. 57, a. 1, ad 2.
20. Ibid., q. 58, a. 1.
21. Ibid., q. 57, a. 1.
22. Ibid., q. 122, a. 1.
23. Ibid., q. 58, a. 6.

que es Dios mismo [24]. En efecto, «el bien de cada virtud, ya ordene al hombre a sí mismo, ya le ordene a otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la justicia» [25], al bien común del que todos participamos y que de algún modo con nuestro ser entero y con nuestro bien constituimos. Así esta justicia general o universal es idéntica a toda virtud, y difiere sólo conceptualmente. Este es el sentido bíblico del adjetivo «justo», totalmente bueno; y éste era también el sentido dado al término por el pensamiento griego: el justo era el hombre íntegramente bueno.

Aun el acto más íntimo y privado compromete por eso el bien común. Naturalmente, esto supone una noción de bien común que apenas tiene algo que ver con la moderna «utilidad general», ya que ésta trata sólo de bienes útiles, y aquél trata del bien honesto, de lo que es en sí mismo bueno. Este bien común —que, insistimos, es mucho más que el acervo de bienes materiales de uso general— es un bien que incluye necesaria y primordialmente el bien personal y lo trasciende: es el bien propio de sujetos espirituales, cada uno de los cuales es *quodammodo omnia,* capaz de conocer y amar al otro en cuanto otro, y por tanto de tener su bien en el bien de los demás y, finalmente, en el bien de Dios mismo, en el Amor.

Como virtud particular, la justicia se ordena al bien del particular en cuanto tal, y así se divide en dos virtudes específicamente distintas: la conmutativa (*ordo unius privatae personae ad aliam*) y la distributiva (*ordo eius quod est commune ad singulas personas*) [26]. Es un error, no exento de graves consecuencias y derivado de la falsa intelección del bien común, considerar la «justicia legal» o «social» como una tercera especie de la virtud de la justicia como virtud especial. La verdadera justicia social (distinta de lo que generalmente se entiende con este nombre, y que más bien habría que incluir en la distributiva) es la justicia como virtud general, la que ordena el acto de todas las cirtudes y mira al bien común, al bien total.

24. C. CARDONA, *La metafísica del bien común,* Rialp, Madrid 1966, pp. 35-43.
25. STO. TOMÁS, *S. Th.* II-II, q. 58, a. 5.
26. Ibid., q. 61, a. 2.

El acto propio de la justicia conmutativa es la restitución, que «no es otra cosa que la acción de poner a uno de nuevo en posesión y dominio de lo que le pertenece» [27]. Esto supone que uno no tenga ya lo que es suyo porque se le ha sustraído, o que no lo tenga todavía porque aún no se le ha dado (por ejemplo, la honra debida o la gratitud). En los dos casos hay que hablar de restitución: volver a establecer la igualdad. Esto supone que el orden de la vida humana social es dinámico: toda acción rompe el orden estático, constituyendo deudores y acreedores. Así la pretensión de establecer en el mundo un orden inconmovible y definitivo, un igualitarismo imperturbable, conduce fatalmente a la negación de la libertad [28], a la cosificación inerte. El colectivismo y el individualismo son dos formas emparentadas de negar a la persona. Sólo los seres materiales son radicalmente «egoístas» (buscan su bien individual) y a la vez —por leyes inmanentes y constitutivas— están necesariamente al servicio de la especie y mediante ella al servicio del universo.

Sólo la noción del acto personal de ser puede fundar una verdadera justicia. Pero su origen en Dios —en el acto gratuito de creación— hace que la última instancia de apelación sea Dios mismo, y que el cumplimiento perfecto y garantizado de toda justicia se dé sólo en la vida del más allá, cuando Dios mismo dé a cada uno lo suyo [29]. Con este concepto de persona y de bien común, se comprende que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, pusiera en la virtud el fin de las leyes y de la vida social, y llegara a afirmar que un Estado es óptimo cuando no es posible ser buen ciudadano sin poseer al mismo tiempo las cualidades propias del hombre bueno, todas las virtudes [30]. La disyunción supone un orden jurídico injusto. La educación moral es la primera obra social y la condición de todas las demás. Lo extraño que esto suena a los oídos «modernos» muestra claramente el deterioro de la noción misma de justicia, consiguiente no sólo a la corrupción de costumbres, sino también a una ética privada de contenido metafísico.

27. Ibid., q. 62, a. 1.
28. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980, p. 134.
29. *Mt* 16, 27; *Rom* 2, 6.
30. *In Pol.* 3, 3.

«Pertenece a la justicia de la ley evitar el mal y hacer el bien»[31], que es el primer principio en sí mismo evidente de toda la ley moral, derivado de la noción misma de bien, y de su contrario, el mal. «Si consideramos lo bueno y lo malo en sentido general, hacer el bien y evitar el mal pertenecen a toda virtud, y bajo este concepto no puede calificarse como parte de la justicia, a no ser refiriéndose a la justicia que es 'toda virtud'. Aunque también la justicia así entendida mira al bien bajo un aspecto especial, esto es, como debido en orden a la ley divina o humana. Mas la justicia considerada como virtud especial mira al bien bajo su aspecto de debido al prójimo. En este concepto pertenece a la justicia especial hacer el bien que es debido al prójimo, y evitar el mal opuesto, esto es, aquello que para el prójimo sea nocivo. En cambio, a la justicia general corresponde hacer el bien en cuanto es debido a la comunidad o a Dios, y evitar el mal contrario. Y decimos que estas dos partes de la justicia general o especial son como partes integrantes, porque ambas se requieren para la perfección del acto de justicia. En efecto, a la justicia compete constituir la igualdad en nuestras relaciones con otro, como consta de lo dicho. A un mismo principio compete constituir algo, y una vez constituido conservarlo. Mas esa igualdad de la justicia se constituye practicando el bien, esto es, dando a otro lo que le es debido, mientras dicha igualdad de la justicia ya constituida se conserva apartándose (nótese el sentido activo, y no de mera omisión) del mal, o sea, no infiriendo ningún daño al prójimo»[32]. La transgresión es pecado especial «cuando alguien hace algo contra un precepto negativo»[33]. «La omisión consiste en preterir el bien, y no cualquier bien, sino el bien debido»[34], tal como está determinado por la ley divina o la humana justa. Esta omisión supone un acto positivo, al menos de voluntaria inconsideración, causado por el amor de sí.

Así se entra en las partes potenciales de la virtud de la justicia, que son verdaderas partes suyas, son justicia, pero son potenciales en cuanto no adecúan exactamente la razón de igualdad o la de debido. «Hay efectivamente ciertas virtudes que nos hacen dar a

31. SAN AGUSTÍN, *De corrept. et grat.* 1.
32. STO. TOMÁS, *S. Th.* II-II, q. 79, a. 1 y ad 2.
33. Ibid., a. 2.
34. Ibid., a. 3.

otro lo debido, pero sin que podamos entregar la exacta equivalencia»[35]: así lo debido a Dios (la religión), a los padres y a todos los que tengan alguna razón de principio en nuestro ser o hacer (piedad y obediencia), a la virtud (veneración). Otras partes potenciales son aquéllas en que la razón de debido no es estricta: se trata de actos necesarios para la recta vida social (la veracidad, la gratitud...) o sólo convenientes (la liberalidad, la afabilidad, la humanidad, y la epiqueya, por la que se atiende al espíritu de la ley, cuando el seguimiento de la letra no lo realizaría en un caso concreto).

Es importante subrayar que la religión es parte y parte primordial de la justicia, en cuanto que la alteridad y el débito son sumos. Lo que conduce a un cierto carácter de exceso que tiene que darse en esa «restitución», como ocurre en el sacrificio, que pertenece al derecho natural[36]. Análogamente, la piedad y la veneración debida a la virtud. Y son también partes de la justicia aquellas virtudes cuyo objeto no es legalmente debido, sino sólo moralmente, por exigencia de honradez y de convivencia. Así es necesaria la veracidad y también la afabilidad: «es imposible la vida social del hombre sin veracidad, y también lo es sin alegría»[37].

Todo este orden que la justicia establece presupone el acto primero de la libertad, que es el amor electivo. «El propósito de mantener la paz y la concordia entre los hombres mediante los preceptos de la justicia será insuficiente, si por debajo de estos preceptos no echa raíces el amor»[38], el amor electivo, el amor de benevolencia, que consiste en querer el bien para el otro, para Dios y para los demás por Dios, que es el presupuesto mismo de la justicia: es lo primero que hay que dar a cada uno, lo más suyo, lo que más necesita, y lo que hace mejor al que lo da.

3. *El amor firme y estable*

La vida virtuosa consiste en adecuar los propios actos libres a la verdad del ser, que es la «recta razón» de los clásicos (término

35. Ibid., q. 80, a. un.
36. Ibid., III, q. 85, a. 3 ad 2.
37. Ibid., II-II, q. 114, a. 2 ad 1.
38. Id., *C.G.* III, 130.

éste hoy menos significativo por sus resonancias kantianas). Esa adecuación a la verdad requiere la rectitud o veracidad de la mente, que viene dada por las virtudes intelectuales, por la sabiduría y la ciencia moral y la prudencia. Pero además se requiere la aplicación de esa verdad a las relaciones del hombre, la justicia, y también la superación de los obstáculos. Estos obstáculos son fundamentalmente dos, que afectan al «amor natural» y dificultan el electivo: la atracción de lo deleitable y la repulsión que suscita lo doloroso y arduo. A superar estos obstáculos se ordenan respectivamente las virtudes de la templanza y de la fortaleza [39], que someten lo placentero y lo penoso a la generosidad del amor que se da en bien del otro.

Así la virtud de la fortaleza viene dada por el amor que la mueve. Se pueden hacer actos externos de fortaleza no virtuosos, no buenos, cuando no lo es el motivo [40]. Pero no tratamos aquí de la firmeza de ánimo en general, condición necesaria de toda virtud, sino de una especial firmeza para resistir y afrontar decididamente aquellos riesgos o peligros en los que es muy difícil mantenerse firme, los peligros graves [41]; moderando por amor los temores y también las agresividades o audacias [42]. Se trata de mantener el amor electivo, la dilección, haciendo frente a los mayores males y a la misma muerte [43]. Y como es más difícil superar el miedo que reprimir la agresividad —porque el miedo se da ante uno más fuerte y ante un mal presente y duradero—, la fortaleza tiene como acto principal el resistir [44]. Pero el fuerte no obra propiamente por ser fuerte —que sería una forma del amor natural de sí—, sino por amor a Dios y a los demás por Dios [45]. Menos noble que la prudencia y la justicia, la fortaleza lo es más que la templanza, en cuanto que el miedo grave aparta más del bien que el deseo de placer [46].

Al perder la noción de lo real, de «lo que es», las filosofías de

39. Id., *S. Th.* II-II, q. 123, a. 1.
40. Ibid., ad 2.
41. Ibid., a. 2.
42. Ibid., a. 3.
43. Ibid., a. 4.
44. Ibid., a. 6.
45. Ibid., a. 7.
46. Ibid., a. 12.

la inmanencia han dado una visión falsa del hombre, y por tanto del hombre bueno. La imagen dada por la Ilustración, que es la que de un modo u otro sigue dominando el panorama cultural de hoy, ha inmanentizado las tres virtudes teologales, ignorando no sólo la trascendencia sobrenatural de la gracia, sino la misma trascendencia natural, y así nos proponen la fe en el Hombre, la esperanza en el Hombre y el amor al Hombre, la huera e ineficaz filantropía. Como consecuencia, inmediatamente después se ha disuelto el contenido de las cuatro virtudes cardinales, que son los cuatro ejes de la vida moral humana: ha aparecido así una prudencia sin memoria histórica, sin docilidad y sin conocimiento inteligente de lo concreto; una justicia sin religión ni piedad ni clemencia; una fortaleza sin aceptación del dolor y como simple arrogancia y voluntad de poder; y una templanza como mero equilibrio y sin renuncia alguna al placer.

La fortaleza supone la existencia de un adversario al que hay que resistir [47] y del mal como culpa y como pena. La mundanidad ilustrada, al no reconocer el mal en su raíz —la culpa, el desamor libre— y al no encontrar sentido alguno a la pena, ha disuelto el concepto mismo de fortaleza. Después del pecado original —cuya presencia en nosotros no es un dogma de fe, sino una evidencia personal—, el bien del hombre, el amor electivo, se ha hecho arduo. Al no querer admitirlo, el dolor y el riesgo se hacen estúpidos. Se quiere la vida placentera y segura. El heroísmo es necedad. El egocentrismo del «amor natural» hecho electivo, ha llevado a muchos a un miedo cerval al dolor y a la inseguridad y al morir. De ahí una angustia permanente —porque esos tres males acechan continuamente a todos—, fuente generalizada de neurosis. Hay ahora todo un ambiente teórico y práctico neurotizado y neurotizante.

La fortaleza implica que somos vulnerables, que podemos perder la integridad natural, ser heridos e incluso morir. Todo dolor es como un anticipo de la muerte. La fortaleza hace que nos mantengamos firmes en la verdad y en el amor, aun a costa de la muerte [48]. «Nadie tiene amor más grande que el que da la vida

47. I *Petr* 5, 9.
48. Sto. Tomás, *S. Th.* II-II, q. 124, a. 1.

por sus amigos» [49]. La fortaleza asume la muerte, y aun la infelicidad definitiva, sin romanticismo, sin sentimiento deleitable alguno. Está sostenida por el amor electivo, por la voluntad de una integridad más profunda —la unión de amistad con Dios, origen amoroso de mi ser—, y la certeza de que nadie —sólo yo mismo y libremente— me puede arrebatar el amor.

El fuerte no sufre por sufrir, no es masoquista. No es la dificultad sino la causa lo que hace la virtud. El fuerte ama la vida, la integridad, la salud, el éxito, la felicidad; pero no como bienes absolutos, y además sabe que el que de ese modo «ama su vida, la perderá» [50]. El fuerte es magnánimo, pero no presuntuoso ni ambicioso; no trata propiamente de ser fuerte, sino de ser bueno, de amar, y entonces precisamente la prudencia (virtud de los medios) le obliga a ser fuerte. La fortaleza no es ímpetu vital ni arrojo, sino valoración objetiva de la verdad del ser. Y no es obstinación, sino amor lúcido.

El fuerte no es temerario, tiene miedo, pero no se deja vencer por él, cuando el amor le impone arrostrarlo. No es tímido ni pusilánime, porque le sostiene la justicia y la verdadera prudencia. Teme relativamente los males relativos, y absolutamente el mal absoluto: el pecado, el desamor, la pérdida del Amor, del Amado, de Dios. Y así se hace también magnífico, contra la mezquindad y sin necias prodigalidades. El miedo es pecaminoso cuando hace desistir de lo que no se debe desistir [51]; así la timidez se opone por antonomasia a la fortaleza [52]. Y puede ser culpa mortal cuando por ese miedo se está dispuesto a hacer algo gravemente malo y prohibido o a omitir algo decisivamente bueno y gravemente preceptuado [53]. Pero también la impavidez puede ser mala, cuando indica que no se ama lo que se debe amar. Así el suicida, cuando no ama esta vida temporal en la medida en que debe amarla, por amar más algunos bienes placenteros de los que carece [54]. No se trata, pues, de que el fuerte no tenga miedo, sino de que lo venza cuando el amor electivo se lo impone. El fuerte ataca, pero sobre todo

49. *Io* 15, 13.
50. *Mt* 10, 39.
51. Sto. Tomás, *S. Th.* II-II, q. 125, a. 1.
52. Ibid., a. 2.
53. Ibid., a. 3.
54. Ibid., q. 126, a. 1.

resiste activamente: no es resignada y malhumorada pasividad, ni insensibilidad. El fuerte es paciente: sabe sufrir, sin capitular ni ante la muerte. Hace de la muerte un acto positivo de entrega al bien, de amor electivo; y hace de la misma vida una muerte, un desvivirse, un acto continuado y perseverante de amor por el que se pierde a sí mismo, para darse al Amado.

La paciencia es virtud cuando supera la tristeza —pasión consiguiente a la presencia del mal de pena, del dolor— que es particularmente poderosa para inhibir del bien, de manera que no decaiga en el amor electivo por la presencia de la pena [55]. Preferir el amor a Dios a todos los bienes propios del amor natural, cuya pérdida causa dolor, es propio del amor electivo. Esta paciencia se continúa en perseverancia, cuya función es soportar la duración en la elección del bien, cuando esa duración comporta una dificultad especial [56]. Es esencial perseverar hasta el fin de la vida en el amor a Dios. Nuestra libertad temporal es en sí misma inconstante. Hacer el mal —elegir el amor natural sobre todas las cosas— trae consigo perseverar en él, porque se ha perdido libertad para el bien; pero hacer el bien no comporta perseverar en él [57]. Hace falta reiterar una y otra vez la elección, corroborarla continuamente para ser fiel al amor dado. Y esto hay que solicitarlo de Dios. Después del pecado original, esa perseverancia necesita del auxilio divino. Así la fortaleza se hace oración, diálogo suplicante de amor.

4. *La moderación del deseo*

Como toda criatura, el hombre tiene amor natural al deleite, lo desea. Pero este deseo o apetencia tiene que ser moderado, de modo que se subordine al amor electivo, al amor del bien, al amor de benevolencia, que es el específico de la criatura espiritual, en cuando capaz de conocer y amar al otro en cuanto otro. Esta moderación es algo común a toda virtud, en cuanto toda virtud tiene que imponer el amor electivo sobre el natural y sobre su tendencia

55. Ibid., q. 136, a. 1.
56. Ibid., q. 137, a. 1.
57. Ibid., a. 4.

al «bienestar»; pero constituye una virtud especial cuando se trata de moderar aquellos placeres que especialmente pueden oponerse al don de sí [58]. De esta manera la templanza es el amor que se mantiene íntegro e incorrupto [59], que no se impurifica con el amor natural de sí. De manera que el hombre, en relación con todos los bienes creados, se comporte «con la modestia del que usa, y no con el afecto del que ama» [60].

El orden de la verdad consiste en ordenarse al fin último, que es la unión amorosa de amistad con Dios, y «este fin es la regla de todo aquello que es para el fin. Pero todas las cosas placenteras que el hombre puede usar, se ordenan a alguna necesidad de esta vida, como a su fin. Así la templanza toma la necesidad de esta vida como regla en relación con las cosas deleitables de que usa, de manera que use de ellas en cuanto lo requiere la necesidad de esta vida» [61], cuyo fin último y regla decisiva es el amor electivo a Dios [62].

El bien al que la templanza tiende es el bien honesto, que es lo que es en sí mismo bueno y digno de ser amado en sí y por sí. Lo deleitable es deseado en cuanto aquieta el deseo; lo útil, en cuanto sirve para lo honesto o para lo deleitable. De manera que todo lo útil y todo lo honesto es deseable, pero no viceversa [63]. El bien honesto es objeto del amor electivo, por el que se quiere el bien en sí, al querer el bien para alguien. El bien deleitable se quiere con el amor natural con el que se quiere el bien para uno mismo, en cuanto se aspira a la felicidad. El bien útil está siempre en función de uno de los otros dos. Así la templanza impone el dominio del bien electivo sobre el natural, la primacía del bien en sí sobre el bien para mí, la primacía del amor libre sobre la simple apetencia o deseo.

De ahí que la función más importante de la virtud cardinal de la templanza la cumple esa parte potencial suya que es la humildad, que modera no tanto los actos externos, sino principal-

58. Ibid., q. 141, a. 1.
59. S. Agustín, *De moribus Eccl.* 15.
60. Ibid., 21.
61. Sto. Tomás, *S. Th.* II-II, q. 141, a. 6.
62. Ibid., ad 1.
63. Ibid., q. 145, a. 2.

mente «la elección interior del alma»[64], mirando principalmente al sometimiento del hombre a Dios[65]. Así, después de las virtudes que miran directamente a Dios y a los demás, la principal virtud es la humildad[66], por la que el hombre modera el amor de sí, impidiendo la soberbia, que es el pecado más grave y la raíz de los demás.

El mal, el pecado, tiene dos aspectos: el material que es la conversión al bien finito; y el formal, que es la aversión al bien infinito. Y es ahí donde se juega realmente la elección de la libertad. Uno mismo no es el mal absoluto, ya que el mal absoluto es sólo la nada, que no existe. Elegirse a sí mismo es malo sólo en cuanto uno se elige absolutamente a sí mismo, que es lo propio de la soberbia, que se aparta de Dios en cuanto el hombre no quiere someterse a El y a su voluntad amorosa. Por eso «Boecio dice que 'aunque todos los pecados huyen de Dios, sólo la soberbia se opone a Dios'. Por eso también se dice especialmente (*Iac* 4,6) que 'Dios resiste a los soberbios'. Así apartarse de Dios y de sus preceptos, que es como consiguiente a todos los pecados, pertenece de suyo a la soberbia, cuyo acto propio es el desprecio de Dios»[67].

Este apartamiento de Dios destruye el fundamento mismo de la vida moral, la libertad como capacidad de amor electivo a lo otro de sí, y aun su misma condición que es el conocimiento intelectual. Dice Santo Tomás que hay un doble conocimiento de la verdad. Uno puramente especulativo, que la soberbia impide indirectamente, al sustraerle la causa, que es la Verdad de Dios, origen y principio de toda verdad creada, por su acto libre creador. El otro conocimiento es el afectivo. Y éste resulta directamente impedido por la soberbia[68], en cuanto el hombre al recrearse en sí mismo y por sí mismo, se bloquea y excluye el conocimiento de Dios.

En el ambiente ideológico y práctico de gran parte de la modernidad, templanza ha venido a ser simple equilibrio, evitación de excesos, y además frecuentemente reducido a los excesos en el comer y en el beber: es decir, ha acabado siendo un concepto sani-

64. Ibid., q. 161, a. 1 ad 2.
65. Ibid., ad 5.
66. Ibid., a. 5.
67. Ibid., q. 162, a. 6.
68. Ibid., a. 3 ad 1.

tario. A veces se extiende también a impedir los arrebatos del ánimo. Pero en todo caso, es simple limitación y represión, algo más bien antipático, como una dieta. En cambio, en su origen etimológico y en la doctrina ética clásica, templar es moderar, en el sentido de dar modo, orden, proporción, armonía y así belleza. Es una ordenación al amor libre. Por eso su primer efecto es la paz, la *quies animi,* el aquietamiento y la paz del alma, consiguiente al orden del buen amor. Pero la raíz, el principio ordenador radical es el amor electivo a Dios sobre todas las cosas y con todo el corazón. Y ese amor está como herido: es la experiencia íntima y universal de la presencia del pecado original en nosotros. Por eso, en la condición presente, la templanza es una virtud que hay que adquirir con esfuerzo, y no algo dado con la naturaleza.

La templanza es la virtud de la integridad personal, contra la fuerza desintegradora de la concupiscencia, del mal deseo: primero, del mal deseo de sí, del desordenado *amor sui,* que cambia el amor honesto o electivo por el deseo de lo placentero. Perdido Dios, que es el vértice —el término último del amor electivo—, nuestra elección bascula hacia abajo, hacia el simple amor natural que tenemos en común con las criaturas no libres. Y ahí aparece desordenadamente el deseo del placer sensible y animal: el comer, el beber y el placer sexual. Y esas energías vitales, dadas por Dios para la conservación de la individualidad corporal y de la especie, se convierten en fuerzas desintegradoras de la persona. El origen está en el yo, que se desintegra al desunirse de Dios que es su origen y el principio de su unidad, de la unidad de ese concreto o compuesto que es el ente que tiene el ser participado.

El desorden espiritual, la soberbia, es íntimo y de suyo poco manifiesto, incluso a los propios ojos. El desorden en la conservación de la propia individualidad corporal —en el comer y en el beber— es más fácil de corregir sin motivaciones trascendentes, ya que contraría en sus efectos al mismo amor natural de bienestar. En cambio, el desorden en la apetencia sexual hace daño fundamentalmente al «otro»: de ahí que aparezca regulado por un precepto del Decálogo, cuya materia es la justicia (lo que requiere alteridad y razón de debido). Se trata de no alterar lo que está de suyo ordenado a dar la vida a otros. Conviene no tener recluida la castidad en el ámbito de la moral «individual», y mostrar su esencial relación con la justicia.

Sin procreación no habría sexo ni apetencia sexual. Para la necesidad de amistad bastaría Dios y otras personas creadas, como aparece en los ángeles. Precisamente esa «no necesidad individual» explica que uno no necesite casarse para ser bueno, y explica también que Dios haya dotado de especial vehemencia al deleite sexual (de lo contrario, muchos se retraerían de esos actos). A su vez, esa especial vehemencia explica que la naturaleza herida se haya mostrado tan ingeniosa en procurarse ese placer, eludiendo su fin.

La castidad se ordena a mantener las funciones sexuales en su finalidad propia: dar la vida y darla bien (en el ámbito familiar, necesario para el desarrollo personal) y como fecundidad del peculiar amor de amistad entre hombre y mujer o amor conyugal. Por eso se regula por la justicia. Y el origen —el origen de todo recto amor a los demás— está en el amor a Dios. De ahí también que la castidad sea una condición para que ese amor sea verdadero. Contra todo maniqueísmo, hay que decir que el sexo es bueno, como es también buena la vida corporal y es bueno transmitirla. La generación ciertamente no es el único fin de la vida sexual y de la unión conyugal. Pero esa vida y esa unión sólo son buenas dentro del matrimonio, dentro del orden. Y orden quiere decir la verdad del ser en su dinamismo finalizado. Alterar ese orden, por desordenado amor de sí, tiene graves consecuencias: desde la ceguera de espíritu al aborto y el crimen pasional. Mantener ese orden es una condición necesaria, aunque no suficiente, para conocer a Dios y para respetar en cada hombre su dignidad de persona directamente amada por Dios, contra la «cosificación» lujuriosa, que hace del otro un simple objeto de placer. Esa ceguera no proviene propiamente de la entrega a lo sensible, sino del ensimismamiento y de la reduplicación del yo que supone y consuma. La entrega incondicionada al bien deleitable es el encarcelamiento del alma y la imposibilidad de trascender. El lujurioso no se da; al contrario, absorbe, es radicalmente egoísta (en el adulterio más aún que en el pecado solitario). Un corazón impuro es un corazón desamorado, enamorado de sí mismo.

Mientras la castidad es una especie o parte subjetiva de la templanza —junto con la abstinencia y la sobriedad—, la humildad es una parte potencial (análogamente a la religión respecto de la justicia) y a la vez es su fundamento: negativo, en el sentido de que remueve el obstáculo fundamental, que es el amor desorde-

nado o absoluto de sí. La templanza aplicada al instinto o deseo o amor natural de bien propio, en su más íntima raíz, es la humildad. La humildad es —como moderación— la actitud propia de la criatura ante Dios. Por eso, lejos de oponérsele, va de la mano con la magnanimidad. Dios es lo grande por esencia, y hay que levantar el ánimo hasta Dios, sin perder de vista la gratuidad de ese destino, porque gratuito es ya nuestro origen y todo nuestro ser. Lo primero de la vida virtuosa, del buen amor electivo, es el amor a Dios, y a los demás por Dios, que es lo positivo. Pero le sigue la negación de la negación, que es la humildad.

El amor no es primariamente una forma de relacionarse con los demás, sino la forma de relacionarnos con Dios. Y lo mismo sucede con la humildad, que es como su reverso, y que ha de ser la actitud profunda y radical del espíritu. La falta de templanza en esa zona, el apetito desordenado de sí, lleva a la desesperación, al vacío total de la criatura sin Dios, y a la frustración definitiva. La templanza es así pureza de corazón, transparencia, plena capacidad para el amor electivo, y es libertad.

* * *

El término de ese laborioso camino de la libertad creada, su expansión total y su gozo pleno, es la unión de amistad definitiva y eterna con Dios. A eso, pero ya en un orden sobrenatural de participación formal en el conocimiento y en el amor divinos, es a lo que la doctrina cristiana llama el Cielo.

EPILOGO

«El vínculo esencial de Verdad-Bien-Libertad se ha perdido para una gran parte de la cultura contemporánea y, por tanto, reconducir al hombre a redescubrirlo es hoy una de las exigencias propias de la misión de la Iglesia, para la salvación del mundo. La pregunta de Pilatos '¿Qué es la verdad?' emerge aún hoy de la desconsolada perplejidad de un hombre que con frecuencia ya no sabe *quién es,* de *dónde* viene y a *dónde* va. Y asistimos así no raramente al temible precipitar de la persona humana en situaciones de autodestrucción progresiva. Si quisiéramos oír ciertas voces, parece que no se debería ya reconocer lo indestructiblemente absoluto de ningún valor moral (...).

Más aún, algo más grave todavía ha sucedido: el hombre ya no está convencido de que sólo en la verdad puede encontrar la salvación. La fuerza salvífica de lo verdadero es negada, confiando a la sola libertad, desarraigada de toda objetividad, la misión de decidir autónomamente lo que es bien y lo que es mal. En el campo teológico, este relativismo se convierte en desconfianza en la sabiduría de Dios, que guía al hombre con la ley moral. A lo que la ley moral prescribe se contraponen las llamadas situaciones concretas, no pensando ya, en el fondo, que la ley de Dios sea *siempre* el único verdadero bien del hombre.

Es necesario por eso que en la Iglesia se reconstruya una rigurosa reflexión ética.

Esta es una tarea que se podrá cumplir sólo con determinadas condiciones, algunas de las cuales merecen ser recordadas brevemente.

En primer lugar, es necesario que la reflexión ética muestre que el bien-mal moral posee una específica originalidad en relación con los otros bienes-males humanos. Reducir la cualidad moral de nuestras acciones relativas a las criaturas, al intento de mejorar la realidad en sus contenidos no éticos, equivale, al fin, a destruir

el concepto mismo de moralidad. La primera consecuencia, en efecto, de esta reducción es negar que, en el ámbito de aquellas actividades, haya actos que sean siempre y de todas formas en sí mismos y por sí mismos ilícitos. He llamado ya la atención sobre este punto en la Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia.* Toda la tradición de la Iglesia ha vivido y vive basándose en la convicción contraria a esta negación. Pero también la razón humana misma, sin la luz de la Revelación, está en condiciones de ver el grave error de esta tesis.

Esta tesis es el resultado de presupuestos profundos y graves, que afectan al *corazón mismo* no sólo del Cristianismo, sino también de la *religión* como tal. Que exista un bien-mal moral no reductible a otros bienes-males humanos es la consecuencia necesaria e inmediata de la *verdad de la creación,* que funda en su ultimidad la *dignidad propia* de la persona humana.

Llamado, por ser persona, a la comunidad inmediata con Dios; destinatario, por ser persona, de una Providencia del todo singular, el hombre lleva escrita en su corazón una ley que no se ha dado a sí mismo, sino que expresa las inmutables exigencias de su ser personal creado por Dios, finalizado en Dios y en sí mismo dotado de una dignidad infinitamente superior a la de las cosas. Esta ley está constituida no sólo por orientaciones generales, la precisión de cuyo contenido esté condicionada por las varias y mudables situaciones históricas. Existen normas morales que tienen un preciso contenido inmutable e incondicionado. (...) Negar que existan normas que tienen tal valor puede hacerlo sólo el que niega que exista una *verdad* de la persona, una naturaleza inmutable del hombre, últimamente fundada en aquella Sabiduría creadora que da su medida a toda realidad. Es, por tanto, necesario que la reflexión ética se funde y se arraigue cada vez más profundamente en una verdadera antropología, y ésta, por último, en aquella metafísica de la creación que está en el centro de todo pensar cristiano. La crisis de la ética es el 'test' más evidente de la crisis de la antropología, crisis debida a su vez al rechazo de un pensar verdaderamente metafísico. Separar estos tres momentos —el ético, el antropológico, el metafísico— es un gravísimo error. Y la historia de la cultura contemporánea lo ha demostrado trágicamente».

JUAN PABLO II
(Discurso, 10-IV-1986)